BS
1775.5
.N3
1913

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/untersuchungenub0000weig

Beihefte
zur
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
XXV

Untersuchungen

über den

apokryphen Jeremiasbrief

von

Weigand Naumann
Dr. phil. in Gießen

Gießen 1913
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Ein vollständiges Verzeichnis der Beihefte befindet sich auf dem Umschlage.

OCT 22 1962

Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) Verlag in Gießen

Die Mischna

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung

Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. **Albrecht**-Oldenburg — Prof. Lic. **Bauer**-Breslau
Prof. Lic. Dr. **Benzinger**-Jerusalem — Oberlehrer Lic. **Fiebig**-Gotha
Pfarrer Lic. **Frankenberg**-Ziegenhain — Prof. Lic. Dr. **Frhr. v. Gall**-Gießen
Prof. D. Dr. **Holzinger**-Stuttgart — Prof. Dr. **Ludwig Köhler**-Zürich
Pfarrer Lic. Dr. **Kramer**-Leipzig — Prof. D. **Marti**-Bern — Prof. D. **Meinhold**-Bonn
Prof. D. Dr. **Nowack**-Straßburg — Prof. D. Dr. **Rothstein**-Breslau
Prof. Lic. Dr. **Westphal**-Marburg — Pastor **Windfuhr**-Hamburg u. A.

herausgegeben von

Prof. D. Dr. **Beer**-Heidelberg und Prof. D. **Holtzmann**-Gießen

---

Die Ausgabe ist so geplant,

daß **alle** sich auf sechs Seder verteilenden **63 Traktate** in vier bis fünf Jahren **einzeln** in der Reihenfolge **veröffentlicht** werden sollen, die sich durch die Ablieferung der druckfertigen Manuskripte seitens der Mitarbeiter ergibt.

Da in der **Subskription** auf das Gesamtwerk jeder Traktat **zu einem niedrigeren Preis** als beim Einzelkauf soll erworben werden können (voraussichtlich 60—65 Pf. für den Großoktavbogen von 16 Seiten gegen 70—75 Pf. beim Einzelkaufe), so erhofft der Verlag von diesen beiden Maßnahmen, daß sie **die Anschaffung** der ganzen Mischna manchem **erleichtern** helfen, dessen Bücheretat die einmalige Ausgabe doch vielleicht überschritte.

Später soll dann jeder Seder für sich in einem Bande zu haben sein, die ganze Mischna also in deren sechs.

Als erste Traktate sind im Jahre 1912 erschienen:

I. Seder: Zeraim, 1. Traktat: **Berakot** (Gebete), bearbeitet von Prof. D. **O. Holtzmann.** VIII, 106 S. M. 5.—, in der Subskr. M. 4.40.

II. Seder: Moëd, 3. Traktat: **Pesachim** (Ostern), bearbeitet von Prof. D. **G. Beer.** XXIV, 212 S. M. 10.—, in der Subskription M. 9.—.

Im Druck befinden sich und kommen in Kürze zur Ausgabe:

I. Seder: Zeraim, 9. Traktat: **Challa** (Teighebe), bearbeitet von Prof. Dr. **K. Albrecht**-Oldenburg. IV, 48 S.

IV. Seder: Nezikin, 1. Traktat: **Baba qamma** („Erste Pforte" des Civilrechts), bearb. von Pastor **W. Windfuhr**-Hamburg. VIII, 96 S.

Auf Wunsch wird ein **ausführlicher Prospekt** gern kostenlos übersandt.

Weigand Naumann

Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XXV)

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

XXV

Untersuchungen

über den

apokryphen Jeremiasbrief

von

Weigand Naumann

Dr. phil. in Gießen

Gießen 1913

Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Untersuchungen

über den

apokryphen Jeremiasbrief

von

Weigand Naumann
Dr. phil. in Gießen

LIBRARY OF
United Theological Seminary
BS
1775.5
.N3
1913
55166

Gießen 1913
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1— 2
I. Richtung der Polemik	2—31
1. Die Götterbilder	3— 9
2. Die Priester	9—14
3. Der Kult	14—23
4. Der Götter Machtlosigkeit	23—27
5. Einzelheiten	28—31
II. Sprache und ursprüngliche Abfassung	31—47
1. Das Griechisch der ep Jer	31—44
A. Laut- und Formenlehre	32—34
B. Wortschatz	35—44
2. Semitismen	44—47
III. Literarhistorische Stellung	48—53

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

Abkürzungen.

AO = Der alte Orient, gemeinverständliche Darstellungen herausgeg. v. d. Vorderasiatischen Gesellschaft. 1900 ff.

Berl. Pap. = Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin, herausgeg. v. d. Generalverwaltung. I—III. Berlin 1895. 1898. 1903.

Blaß = F. Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 2. Aufl. Göttingen 1902.

Dittenberger Sylloge = Sylloge inscriptionum Graecarum iterum ed. Guil. Dittenberger. Lipsiae 1901.

Flind. Petr. = The Flinders Petrie Papyri by J. P. Mahaffy and J. G. Smyly. Dublin 1905.

Fritzsche = O. F. Fritzsche, Kurzgef. exeg. Handbuch z. d. Apokryphen des A. T. Bd. I. Leipzig 1851.

Greßmann = H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente, 2 Bde. Tübingen 1909.

Helbing = R. Helbing, Grammatik der Septuaginta. Laut- und Wortlehre. Göttingen 1907.

I. v. Magnesia = Inschr. v. Magnesia am Maeander, herausgeg. v. O. Kern. Berlin 1900.

I. v. Priene = Inschr. v. Priene, herausgeg. v. F. Frh. Hiller von Gaertringen. Berlin 1906.

KAT^3 = Die Keilinschriften und das Alte Testament v. E. Schrader. 3. Aufl., neu bearb. v. H. Zimmern und H. Winckler. Berlin 1903.

KB = Keilinschriftliche Bibliothek, Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung herausgeg. von E. Schrader. Berlin 1889 ff.

Layard = Layard, Nineveh und Babylon, übersetzt von Zenker. Leipzig. (Die Seitenzahlen der Übersetzung sind eingeklammert.)

Mayser = E. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Laut- und Wortlehre. Leipzig 1906.

Norden Kunstprosa = E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2 Bde. Leipzig 1898.

Pap. Brit. Mus. = Greek Papyri in the British Museum ed. by F. G. Kenyon, vol. I—III. London 1893. 1898. 1907.

Pap. Greco-Egizii = Papiri Greco-Egizii sotto la direzione di D. Comparetti e G. Vitelli, vol. I. Milano 1906.

Pauly-Wissowa = Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung herausgeg. v. G. Wissowa. Stuttgart 1894 ff.

Roscher = W. H. Roscher, Ausführl. Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig 1884 ff.

Schmid, Attic. = Wilh. Schmid, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern. Bd. I—IV. Stuttgart 1887 f.

(Z) = Zusätze Zimmerns.

Zimmern Beiträge = H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion. I. Die Beschwörungstafeln Šurpu, II. Ritualtafeln. Leipzig 1896 und 1901.

Die Beurteilung des Jeremiasbriefes durch die moderne Forschung ist weder einheitlich noch überall ausreichend begründet. Die Unechtheit wird freilich nicht mehr bestritten, sie erhellt aus folgenden Gründen: Der Brief ist verfertigt mit deutlicher Anlehnung an Jer 10, das eine Warnung des Propheten vor der heidnischen Religion und den Nachweis der Torheit des Götzendienstes enthält. Den Anlaß für die Briefform bot Jer 29, wo ein Sendschreiben des Propheten an die verbannten Juden in Babylon mitgeteilt wird. Die Dauer der Verbannung wird darin auf siebzig Jahre angegeben, während nach dem unechten Brief v. 2 erst nach sieben Generationen die Rückkehr stattfinden soll. Ferner ist der Engelglaube, der v. 6 zum Ausdruck kommt, bezeichnend für das spätere Judentum, während er in vorexilischer Zeit gar keine Rolle spielt.[1])

Da der Brief nur in griechischem Texte vorliegt und manche Stücke der jüdischen Pseudepigraphen, z. B. Weish Sal, von Anfang an griechisch verfaßt sind, so war auch für ep Jer mit der Verfasserschaft des Propheten die Notwendigkeit einer ursprünglich hebräischen Abfassung aufgehoben. So behauptet man denn fast allgemein, ein verlorenes hebräisches Original sei nicht anzunehmen, sondern der Brief in griechischer Sprache verfaßt worden. Mit besonderem Nachdruck vertritt diese Auffassung Fritzsche 206: „nun ist aber, wenn irgend eines der Apokryphen, dieses in griechischer Sprache abgefaßt worden". Die Sprache des Briefes sei nämlich von großer Reinheit und weise seltene, gut griechische Formen auf. Über die Wahrheit und den Wert dieser Begründung wird später zu reden sein. Als Ort der Entstehung des Briefes nimmt Fritzsche Ägypten an, und nach ihm hat man den Verfasser in mitunter recht enge Beziehungen zu der hellenistischen Kultur gebracht. Nach Brüll (Jahrbücher f. jüd. Gesch. u. Literatur VIII (1887) 20 ff.) ist er ein „alexandrinischer Literat", „ein philosophisch geschulter Jünger der alexan-

1) Vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 2. Aufl. (Berlin 1906) 368.

drinischen Schule". A. Deissmann, Bibelstudien (Marburg 1895) 233, erblickt den allgemeinen literarischen Antrieb für den Verfasser in der griechischen Epistolographie der Alexandrinerzeit, und J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (Leipzig 1907) XXIII, vermutet in der Polemik gegen den Götzendienst die Benutzung hellenistischer Argumente. Für ein verlorenes hebräisches Original tritt von den modernen Gelehrten außer den katholischen Theologen nur noch Eberhard Nestle ein (Marginalien und Materialien (Tübingen 1893) 42. Septuagintastudien IV (Maulbronner Programm, Stuttgart 1903) 16ff.). Ist aber hebräische Abfassung anzunehmen, dann ist ein Zusammenhang mit dem Hellenismus ausgeschlossen oder doch sehr unwahrscheinlich.

Bei der Entscheidung über Herkunft und Abfassung des Briefes hat man ein wichtiges Hilfsmittel außer acht gelassen, seinen Inhalt. Man hat schon lange erkannt, daß der Verfasser eine genaue Kenntnis heidnischen Götterkultes besitzt; Fritzsche hat mit aus diesem Grunde einen hellenistischen Juden Ägyptens als Verfasser angenommen. Das ist aber doch nur möglich, wenn die in dem Brief beschriebenen Götter und ihr Kult ägyptisch oder hellenistisch sind. Gerade diese Frage ist immer nur gestreift worden.

Aus alledem ergibt sich die Notwendigkeit einer monographischen Behandlung des Briefes und als ihre Aufgaben: 1. Richtung der Polemik; 2. Sprache und ursprüngliche Abfassung; 3. Literarhistorische Stellung und Abfassungszeit.

I. Richtung der Polemik.

Die Frage, welcher Religion die in dem Briefe beschriebenen Götter angehören, ist nicht allein, wie schon erwähnt, stets nur gelegentlich aufgeworfen worden, sondern hat auch fast immer eine verschiedene Beantwortung gefunden. H. Ewald, Die Propheten des alten Bundes erkl. 2. Ausg. B. III (Göttingen 1868) 286, vermutet phrygische Götter, E. Reuß, Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert B. VII (Braunschweig 1894) 275, bemerkt, „daß die Götzenbilder nicht die der Assyrer und Babylonier sind, sondern (!) menschliche Gestalt haben, wie dies bei den Griechen der Fall war und durch sie nach den von ihnen eroberten Ländern gebracht worden ist". In v. 30f. sieht Bousset a. a. O. 352 eine Schilderung der Isis (Kybele?)-Priester. Die Erwähnung von Lampen im Dienste der Götter v. 18 hat man auf das von Herodot 2, 62 beschriebene ägyptische Lichterfest

von Sais bezogen. Bei den Assyriologen dagegen scheint, nach gelegentlichen Hinweisen zu urteilen, allgemein die Auffassung zu herrschen, daß der Brief wirklich gegen die babylonischen Götter gerichtet ist, und schon Layard 533 (406) Anm. *** hat bemerkt, daß der Brief manche interessante Angaben über den babylonischen Götzendienst enthält.

Die Untersuchung hat davon auszugehen, daß der Brief die Fiktion enthält, nach Babel und gegen die babylonischen Götter gerichtet zu sein. Er erwähnt die Chaldäer und den Bel (40). Hieraus ist von vornherein wahrscheinlich, daß es sich um babylonische und nicht um griechische oder ägyptische Götter handelt. Es fragt sich nur, ob die Fiktion überall durchgeführt ist und die Schilderung ausschließlich auf babylonische Götter geht, oder ob ihr Beobachtungen aus griechischen oder ägyptischen Kulten beigemischt sind. Da die polytheistischen Religionen in der Auffassung und dem Kult ihrer Götter manche Züge naturgemäß mit einander gemein haben, so kann es vorkommen, daß Einzelheiten der Schilderung in ep Jer auf griechische und ägyptische oder auch syrische Verhältnisse ebenso passen wie auf babylonische. Es ist dann entsprechend der Absicht des Briefes eine Beziehung auf die babylonische Religion anzunehmen; griechisch oder ägyptisch kann nur sein, was sich im Babylonischen nicht belegen läßt. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist für die Frage nach der Entstehung des Briefes deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil die Schilderung durchaus den Eindruck unmittelbarer Anschauung macht: Die schon vor dem Herannahen und noch nach dem Vorbeizug der Prozession am Boden liegende Menge (5), der Staub, der von den Füßen der in den Tempel eintretenden Menge auffliegt (16), die im Tempel hockenden und heulenden Priester mit zerrissenen Kleidern, Kopf und Bart geschoren (30—31). Das Ganze ist durchzogen von Beobachtungen, die nicht aus der Literatur stammen, sondern Autopsie erkennen lassen.

Wenden wir uns nunmehr der Untersuchung selbst zu.

1. Die Götterbilder.

Die Bestimmung der in dem Briefe beschriebenen Götterbilder wird ermöglicht durch die v. 13 genannten Götterabzeichen. Es sind Stab (*σκῆπτρον*), ein als *ἐγχειρίδιον* bezeichneter Gegenstand und Axt (*πέλεκυς*), und zwar gehören dem Texte nach wenigstens die beiden letzten, vielleicht auch noch das erste, ein und demselben Gotte an.

Der Stab findet sich sehr häufig als Abzeichen babylonischer Götter. Es seien folgende Darstellungen angeführt. Felsskulpturen von Bavian, abgebildet bei F. Hommel, Gesch. Bab. u. Assyr. (Berlin 1885) 687 und Perrot-Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité II (Paris 1884) 637. Zwei Götter mit langen Bärten stehen auf je einem Tier einander gegenüber. Das Tier ist wahrscheinlich ein Fabeltier mit Schlangenkopf, und der Hund der Abbildung auf Rechnung der ungenauen Zeichnung zu setzen (Z). Zu beiden Seiten zwei mit den Füßen auf dem Boden stehende Figuren, also Menschen. Wie die Mütze ausweist, ist es der König, der doppelt, links und rechts, dargestellt ist. Die beiden Götter tragen langes Gewand und hohe, zylinderförmige Hörnermützen. Der eine, rechts, hat in der linken Hand einen kurzen Stab mit Ring und Palmette am oberen Ende; die rechte erhebt er zum Zeichen der Anbetung zu dem gegenüberstehenden. Dieser trägt in der Linken einen langen, senkrechten Stab, der bis auf den Kopf des Tieres herabreicht, in der Rechten einen undeutlichen Gegenstand. — Skulpturen von Maltaiya, abgeb. bei Perrot-Chipiez a. a. O. 643 und Greßmann 2 Abb. 91. Genauere Veröffentlichung nach Photographie bei Lehmann-Haupt, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens, Tafel VII (Abh. der Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. N. F. IX 3). Der König, auch hier doppelt, links und rechts, in betender Haltung vor sieben babylonisch-assyrischen Gottheiten. Nach K. Frank, Bilder und Symbole bab.-assyr. Götter (Leipz. Sem. Studien II 2 [1906]) 2 sind es Ašur, Bēlit (besser Ninlil zu lesen. Z), Sin, Bēl (besser Ellil zu lesen. Z), Šamaš, Adaḏ, Ištar. Die Gruppe ist dreimal hinter einander dargestellt. Die Götter stehen auf Tieren: Fabeltier mit Schlangenkopf, Löwe, Flügelstier, Fabeltier, Pferd, Flügelstier, Löwe. Die zweite Gottheit in der Reihe, offenbar eine Göttin, sitzt auf reichgeschmücktem Thron, der selbst auf dem Rücken eines Löwen steht. Der erste, dritte, vierte und fünfte Gott trägt Ring und Stab, der aber kürzer ist als auf dem vorigen Relief. Der zweite, weibliche, trägt allein einen Ring, und auch die siebente Figur, eine Göttin, hat vielleicht keinen Stab (vgl. die Abbildung bei Lehmann-Haupt). Der sechste hält ein Blitzbündel. Alle, außer der sitzenden, bei der es sich nicht erkennen läßt, und wohl auch der letzten, tragen an der rechten Seite ein Schwert. Das Werk stammt aus der Zeit der Sargoniden.

Der babylonische Sonnengott Šamaš trägt kurzen Stab und Ring auf der Kultustafel von Sippar, abgeb. z. B. bei Hommel,

Gesch. Bab. u. Assyr. 596 und C. Bezold, Ninive und Babylon (Monographien zur Weltgeschichte 18, Bielefeld u. Leipzig 1909) Abb. 74. Auf der Hammurabistele mit der Darstellung des babylonischen Königs Hammurabi, dem der Sonnengott die Landesgesetze überreicht, abgeb. bei Bezold Abb. 36 und Greßmann 2 Abb. 94, hält der Gott in der Rechten einen halblangen Stab.

Schließlich sei auch das hethitische Relief von Boghaz-köi erwähnt, abgeb. bei Hommel a. a. O. 270.[1]) Dargestellt ist ein religiöser Festzug hethitischer Männer und Frauen. Unter einer Gruppe von Göttern befindet sich ein auf dem Rücken eines Tieres stehender Gott. Er trägt eine spitze Mütze, in der linken Hand eine Doppelaxt, in der rechten einen langen Stab, der bis auf den Kopf des Tieres reicht, an der rechten Seite ein Schwert.

Während der Stab ein häufig vorkommendes und von zahlreichen babylonischen Göttern ohne Unterschied geführtes Symbol ist, kommt die Axt ursprünglich nur einem bestimmten Gotte zu, Rammân-Adad, der als babylonisch-hethitischer Wettergott Axt und Blitzbündel führt.[2]) So ist Rammân dargestellt auf dem Relief einer assyrischen Götterprozession (abgeb. bei Greßmann 2 Abb. 90, Roscher II2 [Art. Marduk] 2350) mit der Axt in der Rechten, dem Blitzbündel in der Linken und mit vier Hörnern auf der Stirne. Auf dem Relief von Maltaiya (vgl. S. 4) trägt er, der sechste Gott in der Reihe, nur das Blitzbündel. Da ep Jer 14 von einem Gotte mit ἐγχειρίδιον in der Rechten und einer Axt die Rede ist, diese aber dem Gotte Rammân zukommt, so liegt es am nächsten, mit Zimmern KAT[3] 375 Anm. 1 ἐγχειρίδιον als das Blitzbündel desselben Gottes zu fassen. Da in neubabylonischer Zeit Rammân hinter Marduk zurücktrat oder wahrscheinlich mit ihm verschmolzen wurde, so sind möglicherweise seine Symbole auf Marduk übertragen worden.[3]) Dann wäre also unter dem ep Jer 14 beschriebenen Gotte nicht Rammân sondern Marduk zu verstehen. Dies ist schon deshalb wahrscheinlich, weil Bel-Marduk der höchste Gott des neubabylonischen Pantheons ist, der auch v. 40 erwähnt wird. Derselbe Göttertypus erscheint in römischer Zeit als der Soldatengott Jupiter Dolichenus aus Doliche in

1) Bessere Veröffentlichung voraussichtlich in dem demnächst erscheinenden nachgelassenen Werke von Puchstein, Boghaz-köi (in den wissenschaftl. Veröffentl. der deutschen Orientgesellschaft. Z).

2) Vgl. Zimmern, KAT[3] 448, 375 und Jeremias, Art. Ramman bei Roscher.

3) Zimmern KAT[3] 448.

Kommagene, der die Doppelaxt führt und dem Rammân, bzw. der hethitische Tešub, Marduk höchstens sekundär, zu Grunde liegt.[1]) Daß Marduk außerdem auch das Szepter geführt hat, wie ep Jer 14 anzudeuten scheint, geht aus dem babylonischen Schöpfungsepos Tafel 4[2]) hervor, wo die Götter den Marduk zu ihrem König machen und ihm Szepter, Thron und Ring verleihen. Und wirklich ist er so dargestellt worden. Bei Greßmann 2 Abb. 96 trägt er in der Rechten ein Wurfholz, in der Linken Stab und Ring. Zwar ist der Stab auch bei ägyptischen Göttern sehr gebräuchlich[3]), aber die Axt kommt bei ihnen ebenso wenig vor wie bei den Griechengöttern der hellenistischen Zeit, und überhaupt führen die ägyptischen Götter gemäß ihrem friedlichen Charakter nur gelegentlich Waffen. So trägt der tier-menschliche Dämon Bes als schützender Krieger ein Schwert, Erman Abb. 147, Horus als Kämpfer die Lanze, Abb. 148, die Axt findet sich nirgends. Daraus geht hervor, daß die ep Jer beschriebenen Götter wirklich babylonisch sind und zwar nach v. 14 Rammân, bzw. Marduk.

V. 3 und öfters werden silberne, goldene und hölzerne Götzen genannt. Nach v. 7 sind sie (Zunge als pars pro toto; vgl. unten S. 16) vom Handwerker (*τέκτων*) verfertigt und außen vergoldet oder versilbert. Man setzt ihnen goldene Kränze oder Kronen (*στέφανοι*) auf das Haupt (8f.) und schmückt sie wie Menschen mit purpurenen Gewändern (10f.). Dazu tragen sie Schmucksachen aus Gold und Silber (23, 57).

Bekanntlich machte die Kostbarkeit babylonischer Götterbilder auf die griechischen Geschichtschreiber starken Eindruck. Mit welcher Bewunderung erzählt nicht Herodot 1, 183 von dem goldenen Bel zu Babel und den heiligen Geräten aus Gold. Einen Nachklang hiervon vernimmt man noch bei Lucian, Jupiter trag. 8. Dort bekommen die Barbarengötter aus Gold vor den aus einfachem Materiale, Erz oder Stein, verfertigten Griechengöttern wegen ihrer Kostbarkeit in der Götterversammlung den Vorzug; unter den Barbarengöttern Lucians werden babylonische oder doch orientalische zu verstehen sein. Die Berichte der Griechen werden durch babylonische Zeugnisse bestätigt. Die Kultustafel von Sippar, übersetzt von Peiser KB III 1, 174ff., berichtet von

1) Vgl. Rammân bei Roscher.

2) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (Göttingen 1895) 411.

3) Vgl. die Abbildungen bei A. Erman, Die ägyptische Religion (Handbücher der Kgl. Museen zu Berlin, 1905).

der Herstellung des Bildes von Šamaš, dem Sonnengott, aus gediegenem Golde: „mit lauterem Gold, hellem Kristall fertigte er das Bild Šamaš'". Natürlich gilt das nur für besonders angesehene Götter der berühmtesten Tempel, wie den Sonnengott zu Sippar und Bel-Marduk zu Babel, von dem Herodot berichtet. In der Regel wird wie bei den israelitischen Masseka und Phesel[1]) der Kern aus Holz und nur der Überzug aus Edelmetall gewesen sein. In kleineren Tempeln und zur häuslichen Verehrung wird man sich mit Bildern aus Holz, den „Schnitzbildern" des Alten Testamentes, oder aus Ton begnügt haben. Auch die Götter, die für Dämonenbeschwörungen angefertigt wurden, waren zum Teil roh geschnitzte Holzgötzen. Von Statuen aus Stein sagt ep Jer nichts (wohl aber bezeichnenderweise die lateinische Übersetzung der Vulgata), und es ist in der Tat zum mindesten fraglich, ob überhaupt solche in den Tempeln gestanden haben. Auf jeden Fall können sie nicht häufig gewesen sein, da meines Wissens in den Tempelruinen noch nichts der Art gefunden worden ist. Diese Tatsache, die schon Layard 529 (402/3) aufgefallen ist, ist um so merkwürdiger, als sich doch sonst zahlreiche Götter- und Königsstatuen aus Stein, z. B. die Nebostatue, (bei Bezold a. a. O. Abb. 52) vorfinden.[2])

Unter *στέφανοι* sind die Götterkronen und -Mützen zu verstehen, wie man sie auf den Darstellungen häufig bemerkt. So ist Marduk bei Greßmann 2 Abb. 96 dargestellt in langem, mit Rosetten und Sternen reich verziertem Gewande, mit Wurfholz, Stab und Ring und einer Federkrone auf dem Kopfe, und Adad Abb. 98 in ähnlich geschmücktem Gewande, den Blitz in beiden Händen und ebenfalls mit Federkrone. Eine andere Art Kopfschmuck sind Mützen, die mit Stierhörnern versehen und dadurch als göttliche Embleme charakterisiert sind. So kommen sie noch in der spätesten Zeit Babyloniens vor und nur in vereinzelten Ausnahmen werden die Hörner weggelassen. Daß sie wirklich wenigstens mitunter von Gold waren, wie ep Jer 8 f. angibt, beweist die Inschrift König Agums des Jüngeren (um 1600), der nach der feierlichen Rückführung des bei einem feindlichen Einfall verschleppten Mardukbildes seinen Kult von neuem glänzend ausstattete und dem Gotte „Hörnermützen aus Gold und Kristall,

1) Vgl. J. Wellhausen, Israelitische u. jüdische Geschichte 4. Ausgabe (Berlin 1901) 97.

2) Nach C. Frank, Studien zur bab. Rel. (1911) 207 f. standen im sumerischen Tempel auch steinerne Götterbilder.

mit Edelsteinen reich besetzt“ (KB III 1, 141) weihte. Auch bei Griechen und Ägyptern war es Brauch, die Götterbilder mit goldenen Kränzen zu schmücken. Auf hieroglyphischen Denkmälern ist die Überreichung goldener Kränze durch die Könige an die Götter dargestellt. Im hellenistischen Ägypten wurden außer den Statuen auch die heiligen Schilde und Geräte geschmückt. Diesen Brauch würde ein so guter Kenner heidnischen Kultes wie der Verfasser von ep Jer wohl schwerlich unerwähnt und unverspottet gelassen haben, wenn er seine Beobachtungen ägyptisch-hellenistischer Götterverehrung entnommen hätte. Gegen die Annahme einer Polemik von ep Jer gegen alexandrinische Kulte spricht noch ein anderer Umstand, den wir hier anfügen wollen. Bekanntlich behielten die ägyptischen Götter auch in alexandrinischer Zeit ihren Charakter als Wesen von tierischer oder tiermenschlicher Gestalt. So wurden sie von den Ptolemäern in die Staatsreligion aufgenommen, und gegen sie richtet sich der Spott der jüdischen und christlichen Apologeten. Kein alexandrinischer Apologet konnte sie unerwähnt lassen. Wäre es das Ziel des Verfassers von ep Jer gewesen, seine Volksgenossen von der ägyptisch-griechischen Religion zurückzuhalten, so wäre ihm eine solche Art Polemik ganz gut möglich gewesen, ohne daß er die Fiktion, als sei sie gegen Babylon gerichtet, aufzugeben brauchte. Denn auch die babylonische Religion war ursprünglich therianthropisch. Später schwanden allerdings die tierischen Eigenschaften immer mehr, und es bildete sich der Brauch, wenigstens die Hauptgötter in völlig menschlicher Gestalt darzustellen, so daß Berosos bei Clemens Alex. Protr. I 5 p. 19 (Sylb) von den Babyloniern berichten kann *ἀνθρωποειδῆ ἀγάλματα σέβειν αὐτούς*. Reste der alten Vorstellungen gab es aber auch in neubabylonischer Zeit noch genug, vgl. Hes 8, 10 und die Geschichte von Bel und dem Drachen; nach Berosos bei Syncellus in Müllers Fragm. hist. Graec. II p. 497 standen im Bel-Marduktempel Bilder von Fabel- und Mischwesen (wenn auch nicht als Götter bezeichnet). An diese Reste hätte der Verfasser anknüpfen können, wenn er gegen die ägyptische Religion polemisieren wollte. Geht aber seine Polemik wirklich auf babylonische Verhältnisse, so war dies unnötig. In Babylon war in der späteren Zeit diese Art Götterverehrung nicht mehr aktuell[1]), sondern auf die niedrigeren Götterwesen, Dämonen usw. beschränkt.

1) Vgl. Herm. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden (Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Bd. 2. Leipzig 1910) 178f.

Die Bekleidung der babylonischen Götter mit purpurenen Gewändern erwähnt auch Jer 10, 5. Die in Babylon verfertigten bunten Gewebe waren im Altertum besonders berühmt. Prächtige Kleider hießen geradezu Babylonica Lucrez 4, 1029. Die Götter bekamen natürlich besonders kostbare. So stiftet der König in der Kultustafel von Sippar KB III 1, 181 dem Gotte „sechs gute Gewänder fürs ganze Jahr“. Eine gute Vorstellung von den mit kostbaren Kleidern geschmückten Statuen geben die schon angeführten Darstellungen Marduks und Adads bei Greßmann 2 Abb. 96 und 98. Stiftungen von Götterkleidern durch Privatleute müssen häufig vorgekommen sein. In dem Beschwörungshymnus an Gilgameš KB VI 1, 267 hat der Kranke zu seiner Genesung dem Gotte Gilgameš außer Opfern ein Festkleid dargebracht. Agum der Jüngere, dessen Fürsorge für Marduk schon erwähnt wurde, schmückte die Bilder Marduks und der Sarpânit nach ihrer Rückkehr sogar mit Gewändern aus gediegenem Golde und mit Edelsteinen besetzt. Daß die Bekleidung der Götter besonders dazu bestimmten Priestern obgelegen haben muß, zeigt die Glosse bei Hesych *Σαραχηρώ· παρὰ Βηρώσῳ ἡ κοσμήτρια τῆς Ἥρας.*

2. Die Priester.

Über die Priester macht ep Jer 30f. folgende Angaben: Sie hocken in den Tempeln mit zerrissenen Kleidern, geschorenen Köpfen und Bärten und unbedeckten Hauptes und heulen laut vor ihren Göttern, wie manche tun beim Totenmahle.

Schon Layard hat beobachtet, daß die babylonischen Priester wie die ägyptischen (Herodot 2, 36) in der Regel Kopf und Bart geschoren haben. Vgl. die Abbildungen bei Layard Taf. XVIII A und O: Je ein Priester mit einer kultischen Handlung beschäftigt, beide bartlos, der eine unbedeckten und kahlen Hauptes, der andere mit einer Mütze. Es sind dies Siegelzylinder aus später, wohl erst persischer Zeit, wodurch sie für unsere Zwecke natürlich an Wert nicht verlieren. Da sie aber sehr schlecht reproduziert sind, so seien noch einige andere Beispiele angeführt. Babylonische Libationsstele, Greßmann 2 Abb. 76: „Ein vollkommen nackter Mann mit rasiertem Kopf hält eine Libationskanne mit langem Ausguß in der Hand; vor ihm ein vasenähnlicher Altar mit einer Pflanze und zwei Dattelfrüchten. Davor sitzt die Göttin mit der Blätterkrone auf dem Berge.“ Vgl. auch Abb. 77 und die von Frank (s. S. 7 Anm. 2) 66 beschriebene Bronce. Die Sitte, Bart und Haupt zu rasieren, ist sumerisch,

vgl. Greßmann 2 Abb. 81: Eine Bauzeremonie des Königs Ur-Ninâ um 3000, wo alle Personen mit rasierten Köpfen dargestellt sind. Sie ist außerdem eine bei den Orientalen allgemein übliche Klagesitte. Ob sie für alle Priester galt oder nur für bestimmte Priesterklassen, scheint nicht sicher zu sein, ist auch für unsere Zwecke nicht von Bedeutung. Es genügt für uns die Feststellung, daß sie im Babylonischen bei Priestern wenigstens häufig vorkam. Welche Priesterklasse für unsere Stelle in Betracht kommt, geht aus der Bemerkung, daß sie laut heulen, hervor. In den großen Tempeln war die Arbeit unter die verschiedenen Priesterklassen geteilt, und so werden in den Tempellisten neben Zauber-, Opfer-, Orakelpriestern usw. auch die „Schreier" oder „Heuler" (nunambû)[1] genannt. Die Vorschriften über Trauerzeremonien und Bußriten, die sich in den kultischen Texten finden[2], scheinen u. a. auch eben diesen Heulpriestern gegolten zu haben. Die Heftigkeit ihrer Schmerzausbrüche muß sprichwörtlich gewesen sein; in einem Bußpsalm, Zimmern, Hymnen u. Geb. I (AO VII (1905) 3) 26, findet sich der Vergleich „wie ein Heulpriester preßt er Klagerufe hervor".

Auch das Zerreißen des Gewandes und das Niederhocken gehört zu den orientalischen Klage- und Bußriten.[3] Gunkel[4] hat nachgewiesen, daß alle Klage, Leichenklage, Klage um Volksnot, Götterklage, sitzend oder am Boden liegend geschieht. Er führt u. a. an aus einem Hymnus an Nergal „ich sitze und klage" und Hes 8, 14 „da saßen Weiber, die den Tamuz beweinten". Zu der ganzen Schilderung in ep Jer 30f. gibt es eine gute Parallele in den Annalen des Königs Sargon: „Er warf sich auf die Erde, zerriß sein Gewand, nahm das Scheermesser und brach in Geschrei aus". Ob es sich bei der ep Jer 30f. beschriebenen Tätigkeit der Heulpriester um die Vollziehung allgemeiner Trauer- und Bußriten oder um die Totenklage an den regelmäßig wiederkehrenden Totenfesten oder schließlich um die Klage um Tamuz[5], den babylonischen Adonis, handelt, ist nicht zu entscheiden. Letzteres ist nicht ausgeschlossen, da die Tamuzklage nicht ausschließlich den Frauen oblag, wie Hes 8, 14 und das Beispiel des Adoniskultes vermuten lassen, sondern auch Männer teilnahmen. Dies zeigen

1) Vgl. KAT³ 590.

2) Bezold, bab.-assyr. Rel., i. d. Kultur d. Gegenwart I 3 I 47. KAT³ 601.

3) KAT³ 603, wo auch das Niederhocken noch dazu zu erwähnen wäre (Z).

4) Genesis 3. Aufl. (Göttingen 1909) zu 23, 3.

5) Vgl. über Tamuz Zimmern, Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 27 (1909) Nr. 20.

die Schlußzeilen aus der Höllenfahrt der Ištar: In den Tagen des Tamuz spielt mir die kristallene Flöte ... ihr Klagemänner und Klagefrauen.

Von den Priestern berichtet ep Jer noch folgendes: Sie nehmen bisweilen von den Götterbildern den Gold- und Silberschmuck und verwenden ihn für sich, geben davon auch den Huren im Hurenhause (9). Von den Göttergewändern pflegen sie zu nehmen und Frauen und Kinder damit zu bekleiden (32). Sie verkaufen die Opfer und benutzen den Erlös für sich, auch salzen die Frauen das Opfer zum Teil ein (27).

Will der Verfasser damit die Priester als habgierig und betrügerisch hinstellen, oder schildert er Gebräuche, die tatsächlich und rechtlich bestanden, ihm aber fremd und lächerlich sind? Von heimlicher und betrügerischer Entwendung ist ja nicht ausdrücklich die Rede, denn in *ἐφαιρούμενοι* v. 9 liegt in der Koine nicht der Begriff des Geheimen, vgl. Hi 21,18 *ὥσπερ κονιορτὸς ὃν ἐφείλατο λαῖλαψ*, vgl. auch 27,20. Doch sprechen verschiedene Gründe für eine solche Auffassung der Stellen in ep Jer; einmal die Ähnlichkeit mit der Schilderung in der Geschichte von Bel und dem Drachen, dann die Tatsache, daß in den Testamenten der 12 Patriarchen Levi 14 den jüdischen Priestern vorgeworfen wird, daß sie die Opfer stehlen und in Gemeinschaft mit Huren verzehren und Unzucht und Ehebruch treiben, schließlich auch eine Notiz bei Arrian, Exp. Alex. 7, 17[1]), wonach die Belpriester den Wiederaufbau des Beltempels durch Alexander d. Gr. hintertreiben, um nicht die Tempeleinkünfte, die sie seither für sich eingezogen hatten, wieder zu den gesetzlichen Zwecken verwenden zu müssen.

Auf die zweite Möglichkeit hat mich Herr Prof. Gunkel aufmerksam gemacht. Von ihr müssen wir ausgehen und untersuchen, ob den Angaben in ep Jer rechtlich bestehende Zustände zugrunde liegen.

Wie der Verfasser behauptet, bestreiten die Priester ihren und ihrer Frauen und Kinder Unterhalt aus Kleidern und Schmucksachen der Götterbilder und dem Erlös der Opfer. Wie stand es damit nach den Keilinschriften? Die Priester wurden, wie überall, aus den Einkünften der Tempel besoldet. Diese bestanden in den Erträgen des Tempelvermögens, ferner den Tempelabgaben (Kirchensteuern) und freiwilligen Stiftungen. Die beiden letzteren erfolgten

1) Auf die Layard 533 (406) hinweist.

meist in Naturalien oder gewerblichen Erzeugnissen, später auch in Geld. Besonders beliebt war die Schenkung kostbarer Gewänder teils unmittelbar an die Götterbilder oder als Abgaben an den Tempelschatz. Das Priestergehalt muß dem entsprechend gewesen sein. Interessante Angaben hierüber enthält die Kultustafel von Sippar. Als Unterhalt der Priester werden da genannt (KB III 1, 181) „Summa 6 gute Gewänder fürs ganze Jahr, die Gabe des Königs für Šamaš. Malik und Bunini (drei Götter) hat ... der König von Babylon ... dem Priester von Sippar ... seinem Diener verwilligt ... gesiegelt und auf ewige Zeiten gegeben." Also dienen die Gewänder der Götter zugleich auch zum Unterhalt der Priester. Das läßt sich nur so erklären, daß, nachdem die Götter die neuen Kleider, die an einem hohen Festtage ihnen angelegt worden sind, einige Zeit getragen haben, der Priester sie abnehmen und sich und die Seinen damit bekleiden kann. Nichts anderes besagt ep Jer. Die übrigen Angaben beruhen ebenfalls auf Tatsachen. Die v. 10 genannten Huren sind die Tempeldirnen, die sich im Dienste der Götter, besonders Ištars, der Prostitution hingaben. Ihre Wohnungen lagen wie die der Priester in den zum Tempel gehörigen Nebengebäuden und werden in ep Jer als Bordelle bezeichnet. Der Erlös aus ihrem Gewerbe floß in die Tempelkasse, während sie selbst vom Tempel unterhalten wurden.

Wie von den übrigen Tempeleinkünften bekamen die Priester natürlich auch von den Opfern ihren Anteil. Nach der Kultustafel von Sippar (Zimmern KAT^3 598) fielen von sämtlichen geopferten Tieren der Priesterschaft folgende Teile zu: Lenden, Fell, Hinterteil, Sehnen, Hälfte der Baucheingeweide, Hälfte der Brusteingeweide, zwei Knöchel, ein Topf mit Fleischbrühe. Zu den Zeiten, da der Kultbetrieb einen gewaltigen Umfang angenommen hatte, waren auch die Einkünfte der Priester entsprechend hoch. Einen guten Einblick in den Großbetrieb babylonischer Tempelwirtschaft gewähren die Inschriften König Nebukadnezars[1]), der (Nr. 19) „den Ertrag der Berge, die Schätze der Meere, den Besitz aller Lande, Gold, Silber, kostbare Edelsteine, gewaltige Zedern, schweren Tribut, üppige Gaben" den Göttern alljährlich darbrachte, namentlich aber für die Speisung der Götter besorgt war. So opferte er z. B. (Nr. 9) für den Tempel zu Borsippa „für jeden Tag einen fetten Maststier, einen ausgewachsenen Ochsen, 16 feiste

1) Die neubab. Königsinschriften, bearb. v. Langdon, a. d. Englischen übers. v. R. Zehnpfund, Leipzig 1912.

Mastschafe (?) ... eine Menge (?) von Fischen, Geflügel", dazu Trankopfer in großer Menge. Außerdem brachte er zu den regelmäßigen täglichen noch außerordentliche Opfer an den Festtagen. Berücksichtigt man noch die privaten Opfer, so ist es klar, daß die Priesterschaft ihre Anteile nicht alle unmittelbar verwerten konnte, sondern darauf angewiesen war sie zu verkaufen und den Erlös unter sich zu verteilen.

Vom Einsalzen des Opfers durch Frauen ist nichts bekannt. Daß die Babylonier das Einpökeln verstanden, zeigt ein Bericht über ein Omen in einer Zusammenstellung von Omina[1]): „Der Schlächter Uddanu sagt folgendes: Als eine Sau warf, hatte das Junge acht Füße und zwei Schwänze. Ich habe es in Salz gelegt und zu Hause aufgestellt". Hier handelt es sich um die Aufbewahrung einer Rarität, ähnlich wie das Einsalzen eines Leichnams zu dessen Aufbewahrung dient KB II 213, 40, wo statt „in dürrem Sande liegen" zu übersetzen „in Salz legen" (Z). Daß aber auch Nahrungsmittel eingesalzen wurden, beweist die unten S. 29 angeführte Stelle aus Strabo 16, 7 p. 739. Man kann daher mit Sicherheit annehmen, daß die Priesteranteile vor ihrem Verkauf, besonders die nach auswärts zu verschickenden und die Fische, die sich gleichfalls unter den Opfergaben befanden[2]), gesalzen wurden. Bei der Arbeitsteilung, die in den großen Tempeln bestand, waren hierfür besondere Tempeldiener oder -Dienerinnen, *αἱ γυναῖκες* v. 27, angestellt, ähnlich den *ταριχευταί* im hellenistischen Ägypten, die aber nicht mit den Opfern, sondern wohl mit der von der Soknopaiospriesterschaft betriebenen Fischerei in Verbindung zu bringen sind.[3]) Die folgenden Bemerkungen in v. 27f., daß Armen und Kranken von den Opfern nichts mitgeteilt wird und die vom Blutfluß Unreine und die Wöchnerin die Opfergaben berühren dürfen, beziehen sich auf Vorschriften, die von den Juden bei ihren Opfermahlzeiten eingehalten werden mußten, bei den Babyloniern aber, wie man aus unserer Stelle schließen kann, wohl nicht bestanden. Die Tatsache, daß Frauen das Priesteramt bekleiden und die Götter bedienen (29), ist dem Juden besonders auffällig und ein Beweis für die Nichtigkeit der heidnischen Götter. Bei den Juden waren bekanntlich die Frauen zur Ausübung des Gottesdienstes unfähig, während bei den Baby-

1) Ungnad, Die Deutung der Zukunft b. d. Bab. u. Assyr. AOX (1909) 3, 30.
2) Vgl. Langdon-Zehnpfund a. a. O. Nebukadnezar Nr. 9.
3) W. Otto, Priester u. Tempel im hellen. Ägypten (Leipzig 1905) I 310.

loniern, ebenso wie in Ägypten[1]), die Priesterinnen, wenn auch nur selten[2]), an den Kulten teilnahmen, wie überhaupt in Babylonien die Stellung der Frau sehr viel freier war als bei den Juden.

3. Der Kult.

Den ersten gewaltigen Eindruck werden die Juden von der babylonischen Religion bekommen, wenn sie zum ersten Male eine Götterprozession sehen. Die Pracht der im Zuge einhergetragenen Götter und ihre Anbetung durch die ehrfürchtig auf den Knieen liegende Menge haben etwas Hinreißendes. Es bedarf des Hinweises auf den wahren Gott und seinen Engel, damit der Jude durch diesen Anblick nicht überwältigt werde (4ff.).

Die Kenntnis, die wir von den babylonischen Kulten haben, bestätigt diese Angaben. Für die hohe Bedeutung babylonischer Prozessionen und ihre Prachtentfaltung spricht am besten die Tatsache, daß für die Mardukprozession, die an Neujahr von Borsippa über den Euphrat nach Babylon und von da wieder zurück führte, eine besondere, mit kostbaren glasierten Ziegeln gedeckte Prozessionsstraße diente. Sie ist durch die Ausgrabungen freigelegt worden; von ihren Seitenmauern stammen die bekannten Glasziegelreliefs der babylonischen Löwen. Die Götter wurden entweder in den von Nebukadnezar reich ausgestatteten kleinen Barken mit tempelartigen Kajüten getragen wie in Ägypten, oder, wie manche Abbildungen, z. B. Greßmann 2 Abb. 90, zeigen, unmittelbar auf der Schulter. An letztere Art ist, da das Prozessionsschiff unerwähnt bleibt, offenbar gedacht.

Für gewöhnlich halten sich die Götter in den Tempeln auf. Zu ihrem Schutz bewachen und sichern die Priester die Tempel, und die Tempelhöfe sind (durch Mauern) wie Gefängnisse von der Außenwelt abgeschlossen (17). Um die babylonischen Tempel lagen die Wohnungen der Priester und der Dienerschaft, Speicher und Magazine. Sie bildeten mit Tempel und Tempelhof (*αὐλή* v. 17) den in sich geschlossenen und nur durch einzelne Tore zugänglichen heiligen Bezirk. Die großen Tempel hatten außer zahlreichen Tempelgebäuden neben einem großen Haupthof mehrere kleinere Nebenhöfe, so der große Nebotempel Ezida zu Borsippa.

---

1) Otto a. a. O. I 92.

2) E. Behrens, assyr.-bab. Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit. Leipz. Sem. Studien II 1 (1906) 9.

Diese Anlage ist auf allen Grundrissen zu sehen; vgl. R. Koldewey, Die Tempel von Babylon und Borsippa (15. wissensch. Veröffentlichung der Deutschen Orientgesellschaft, Leipzig 1911). Zur Bewachung des Tempels war eine besondere Priesterklasse, „die Tempelwächter", vermutlich niederen Ranges, bestellt.[1])

Die Verwendung von Lichtern (18) im Gottesdienst kann einer Religion, die durchaus astralen Charakter trug, nicht fremd gewesen sein. Dies verlangten schon die nächtlichen Dienste und Opfer, die z. B. in einem Schaltmonat 14 mal des Nachts, einmal beim Morgengrauen dargebracht wurden.[2]) Das Anzünden von Fackeln wird in babylonischen Riten häufig erwähnt, namentlich bei der Weihung von Statuen und den Beschwörungen, welch letzteren hauptsächlich zur Nachtzeit vorgenommen wurden. Auf Beschwörungsreliefs sind Lampen auf fast mannshohen Gestellen abgebildet.[3])

Die Götterbilder, über die ep Jer spottet, sind alt, verstaubt (16), geschwärzt vom Rauche der Opfer (20) und von Würmern zerfressen (19, 71). Vgl. dazu Tiele a. a. O. 2, 544: „Je älter ein Bild war, desto heiliger. Deshalb hören wir so selten, und zwar nur, wie ich meine, wenn ein Tempel ganz neu gebaut oder durchaus restauriert, oder wenn ein neuer Gott eingeführt wurde, ... daß die Könige neue Götterbilder haben meißeln oder etwa gießen lassen."

V. 12 heißt es, daß den Göttern das Angesicht abgewischt wird, und zwar wegen des auf ihnen sitzenden Staubes. Wir sind der Auffassung, daß es sich dabei nicht um eine einfache Reinigung vom Staube handelt, vielmehr auf eine kultische Reinigungszeremonie angespielt wird, zumal da die Beschmutzung der Bilder durch Staub v. 16 noch einmal erwähnt wird. Die Zeremonie, auf die wir v. 12 beziehen möchten, ist die der „Mundwaschung".[4]) Wir wissen darüber folgendes. In einem kultischen Texte wird das heilige Lebenswasser Eas erwähnt. Neben Ea verfügt besonders Marduk darüber. Es baden sich darin die großen Götter und reinigen ihre Angesichter. Es heißt außerdem auch das

1) Vgl. Behrens a. a. O. 11.

2) C. P. Tiele, babyl.-assyr. Geschichte (2 Bde., Gotha 1886 u. 1888) 2, 550.

3) K. Frank, Bab. Beschwörungsreliefs, Leipz. Sem. Stud. III (1908) 3, 45.

4) Vgl. Jeremias AOI (1900) 3, 28ff.; Weber AOVII (1906) 4, 22; bes. Zimmern, Beiträge 3, 138; derselbe in Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, 2 Bde. (Gießen 1906) 959ff.; W. Schrank, bab. Sühnriten, Leipz. Sem. Stud. III. (1908) 1, 89f.

Wasser des Lebens und besitzt die wunderbare Kraft, Tote, d. h. Totkranke, zu beleben. Auf dieser Vorstellung beruht die Zeremonie der „Mundwaschung", die meist in Verbindung mit derjenigen der „Mundöffnung" genannt wird. Sie ist beschrieben in den Texten, die von der Herstellung und Weihung der zur Beschwörung dienenden Götterbilder handeln. Nach der Fertigstellung wird dem Bilde „Mundwaschung und Mundöffnung" angetan. Im Weihwasser soll man ihn abwaschen und dann also zu ihm sprechen: Von dieser Stunde an sollst du vor Ea, deinen Vater, gehen, dein Herz sei fröhlich, dein Sinn sei freudig, Ea, dein Vater, sei angesichts deiner voll Jauchzen. Dann wird unter Fackelbeleuchtung das Bild an den Euphrat gebracht und dort die Reinigung an ihm vollzogen, den Göttern geopfert und noch mehrere Male Mundwaschung und Mundöffnung vorgenommen. Aber nicht allein bei der Weihung der Bilder, auch im kultischen Dienst spielen diese Reinigungszeremonien eine Rolle, so namentlich „als Obliegenheit des Wahrsagepriesters vor Beginn seiner Amtshandlung, speziell in dem Falle, wenn der Gott zur Orakelerteilung nicht geneigt erscheint". Da die Mundwaschung nach den Beschwörungshymnen nicht bloß mit Wasser erfolgte, sondern auch andere Flüssigkeiten und sogar trockene Substanzen verwendet wurden, faßt Zimmern Mundwaschung und Mundöffnung als Reinigungsriten im weiteren Sinne, bestehend in der Einführung zauberkräftiger Ingredienzen in den Mund der Götterbilder. Dann müssen diese mit geöffnetem Mund dargestellt worden sein, und vielleicht deutet die Erwähnung ihrer Zunge (7) darauf hin. Daß aber auch die Abwischung des Götterantlitzes bei der Reinigungszeremonie nicht gefehlt hat, läßt sich aus dem oben Gesagten und der Tatsache, daß an einer Stelle das Weihwasserbecken das Epitheton „Mundwaschung der Götter" führt, füglich annehmen. Die Prozedur verlief, wie jede an den Statuen vorgenommene Kulthandlung, natürlich mit der größten Feierlichkeit. Verbindet man nun in unserem Texte die Worte *περιβεβλημένων αὐτῶν ἱματισμὸν πορφυροῦν* statt mit dem vorhergehenden v. 11 mit dem folgenden *ἐκμάσσονται*, eine Interpunktion, die stilistisch vorzuziehen ist, so liegt es besonders nahe, an jene Zeremonie zu denken: Nachdem ihnen (in Anbetracht der ernsten Feier) purpurne Gewänder umgelegt worden sind, wird ihnen das Angesicht abgewischt; und nun folgt die paradoxe Erklärung der feierlichen Handlung: wegen des dicken Staubes, der darauf sitzt. Wir hätten demnach hier ein Beispiel von richtiger Beobachtung, aber offen-

bar absichtlich falscher Auslegung einer heidnischen Kulthandlung durch den jüdischen Beobachter.[1])

Während der Verfasser gewöhnlich nur allgemein von den babylonischen Göttern spricht als von silbernen, goldenen oder hölzernen Götzen, nennt er einmal (40) einen besonderen Gott, Bel. Gemeint ist der babylonische Gott Marduk, dessen Benennung als Bel im neubabylonischen Reiche, bei jüdischen und griechischen Schriftstellern ganz allgemein ist.[2])

Es ist wohl derselbe Gott, der v. 13f. beschrieben ist. V. 40 ist er der Heilgott, der zu einem Stummen gebracht wird, damit dieser durch ihn geheilt werde. Die Rolle, die Bel-Marduk hier spielt, ist für ihn charakteristisch. Marduk ist nämlich nicht allein der König der Götter sondern auch der Heilgott in allen Krankheiten, der Löser jeglichen Bannes und Retter in der Not. Er heißt darum auch der Barmherzige und der Gott, der Totenerweckung liebt. Der Verfasser schildert eine Dämonenbeschwörung vor Marduk. Seine knappen Angaben stimmen überein mit den Beschreibungen aus der babylonischen Literatur.[3]) Krankheiten galten bei den Babyloniern als Wirkungen feindlicher Dämonen, die den Menschen zu verderben suchten oder von den Göttern zur Strafe für Sünden irgendwelcher Art geschickt wurden. In Gestalt des bösen Dämons fuhr die Krankheit in den menschlichen Körper. Nur durch Austreibung des bösen Geistes konnte Heilung erfolgen. Deshalb betet der Kranke im Beschwörungshymnus an Gilgameš: reiße heraus meine Krankeit aus meinem Leibe! Dazu diente die Dämonenbeschwörung, vollzogen durch den Beschwörungs- und Sühnepriester, „der im Dienste Eas und Marduks stehend, durch das Mittel der Beschwörung Krankheiten zu heilen, Sünden zu sühnen, vom Bann zu lösen, böse Dämonen zu vertreiben, die zürnende Gottheit gnädig zu stimmen berufen ist“ (Zimmern, Beiträge II 91). Die Heilkunde, die mit der

1) Über Reinigung und Pflege, *ἀλείφειν* bzw. *ἐκτρίβειν* der griechischen Götterbilder vgl. Theophrasts Charaktere, hsg., erkl. u. übers. v. d. philologischen Gesellschaft zu Leipzig (1897) 172. Kultische Waschung (lavatio) des Standbildes der Kybele zu Rom und der heiligen Geräte am Bache Almo: Ovid fast. 4, 337ff., Lucan. 1, 600; vgl. Art. Kybele bei Roscher II 1, 1667.

2) Vgl. über Bel-Marduk KAT[3] 370ff. u. den Art. Marduk (A. Jeremias) bei Roscher.

3) Vgl. Zimmern, Beiträge; O. Weber AO VII (1906) 4; M. Jastrow, Die Religion Babyl. u. Assyr. (Gießen 1902ff.) c. XVI; Schrank (s. S. 15 Anm. 4), Frank (s. S. 15 Anm. 3).

Dämonenbeschwörung verbunden war, wurde gleichfalls von den Priestern ausgeübt.

In die umständlichen Zeremonien der Beschwörung geben die Tafeln Šurpu[1]) genauen Einblick. Der Priester, der Vermittler zwischen dem Kranken und den Göttern, erzählt zunächst dem Gotte Marduk, welch böser Fluch den Menschen befallen. „Da erblickte ihn (den Kranken) Marduk, zu seinem Vater Ea trat er ins Haus und sprach: Mein Vater, ein böser Fluch hat wie ein Dämon einen Menschen befallen“ (v. 16ff.). Dann schildert Marduk seinem Vater den Zustand des Kranken, wie er ihn vom Priester vernommen, und fügt hinzu: „Nicht weiß ich, was jener Mensch begangen, und wodurch er genesen wird.“ Doch Ea antwortet: „Mein Sohn, was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch mehr sagen . . .; was ich weiß, das weißt auch du, gehe aber hin, mein Sohn Marduk! . . . Seinen Bann breche, seinen Bann löse!“ Es folgt darauf die eigentliche Beschwörung durch den Priester, die auf der zweiten Tafel Šurpu lautet: „Ich, der Beschwörer, rufe euch an, ihr großen Götter, Gott und Göttin, Herren der Erlösung, wegen des so und so (Name des Kranken) . . ., der krank, elend, betrübt und bekümmert ist.“ Dann werden in langer Reihe alle möglichen Sünden aufgezählt, zu deren Vergeltung die Götter die Krankheit geschickt haben mögen, und Šamaš, Marduk und die übrigen Götter um Heilung gebeten. Marduk wird aufgefordert: Löse, du Priester unter den Göttern, barmherziger Herr, Marduk!

Der Verfasser von ep Jer ist in der Beschreibung der Szene sehr kurz, er erwähnt nur die Herbeischaffung des Götterbildes und die Aufforderung zur Lösung des Bannes. Gewiß fanden solche Beschwörungen in der Regel nur statt bei akuten Krankheiten, die einen vorher gesunden Menschen befallen. Nur in diesen Fällen schien es möglich, den Krankheitsdämon, so wie er in den Körper gedrungen ist, auch wieder auszutreiben. Dagegen wird man bei Leiden, mit denen ein Mensch von Geburt an behaftet war, und deren Heilung aussichtslos schien, schwerlich den Versuch gemacht haben. Ep Jer wählt ein Beispiel dieser Art, Stummheit, in der Absicht, die Wertlosigkeit eines solchen Verfahrens von vornherein deutlich zu machen. Doch ist im Hinblick auf die neutestamentlichen Wundergeschichten und diejenigen der christlichen Heiligen nicht ausgeschlossen, daß man

1) Zimmern, Beiträge I.

auch an verzweifelten und chronischen Fällen die Wirkung göttlicher Wunderkraft erwartete.

Χαλδαῖοι nehmen v. 40 die Beschwörung vor. Chaldäer sind die in altbabylonischer Zeit in Mesopotamien eingewanderten Semiten, die verschiedentlich vorübergehend die Herrschaft über Babylonien an sich rissen, zuletzt im neubabylonischen Reich vom Ausgang des 7. Jahrhunderts bis zur Eroberung Babylons durch Kyros 538.[1]) In der jüdischen Literatur und auch bei jüdisch-hellenistischen Schriftstellern wie Josephus bezeichnet dieser Name das ganze Volk, das ohne Unterschied bald Babylonier, bald Chaldäer genannt wird. Herodot 1,181 nennt insbesondere die Belspriester Chaldäer, vgl. auch Diodor. Sic. 2, 29, und man nimmt an, daß zur Zeit der Eroberung Babyloniens durch Alexander die Chaldäer wirklich eine Priesterkaste bildeten. Faßt man nun ep Jer 40 die Chaldäer als Priester auf, so ergibt sich eine Beschwörungsszene, in der sich eine Mehrzahl von Priestern um einen Kranken bemüht, und die Beschwörungstexte bestätigen, daß die Beschwörungen auf diese Weise verliefen: In den Texten ist stets nur von einem Büßer die Rede, nirgends werden mehrere zusammen genannt, wohl aber waren in der Regel mehr als ein Priester bei der Beschwörung zugegen.[2]) Die Beschwörung fand wohl meist im Tempel oder im Hause des Priesters statt. Zu Schwerkranken begab sich jedenfalls der Priester selbst und ließ auch das Bild des Gottes hinbringen. Denn die Mitwirkung des Gottes war notwendig. Auffallend ist, daß ep Jer 40 der Gott zu einem Stummen gebracht wird, der doch selbst zu dem Gotte kommen konnte.

Einen anderen für die babylonische Religion bezeichnenden Kult erwähnt ep Jer gleich darauf v. 42f., die religiöse Prostitution der Frauen. Es liegen darüber noch Berichte Herodots 1, 199 und Strabos 16, 20 p. 745 vor. Strabo ist darin wie in dem Vorhergehenden ganz von Herodot abhängig. Eine Gegenüberstellung beider zeigt das deutlich.

Herodot 1, 199	Strabo 16, 20 p. 745
δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἱζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης ἅπαξ ἐν τῇ ζόῃ μιχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ. πολλαὶ δὲ καὶ οὐκ ἀξιεύμεναι	*πάσαις δὲ ταῖς Βαβυλωνίαις ἔθος κατά τι λόγιον ξένῳ μίγνυσθαι πρός τι ἀφροδίσιον ἀφικομέναις*

1) Vgl. Art. Chaldaioi (Baumstark) bei Pauly-Wissowa III 2.
2) Schrank (s. S. 15 Anm. 4) 45; Frank (s. S. 15 Anm. 3) 55.

ἀναμίσγεσθαι τῇσι ἄλλῃσι οἷα πλούτῳ ὑπερφρονέουσαι, ἐπὶ ζευγέων ἐν καμάρῃσι ἐλάσασαι πρὸς τὸ ἱρὸν ἑστᾶσι. Θεραπηίη δέ σφι ὄπισθε ἕπεται πολλή. αἱ δὲ πλεῦνες ποιεῦσι ὧδε. ἐν τεμένεϊ Ἀφροδίτης κατέαται στέφανον περὶ τῇσι κεφαλῇσι ἔχουσαι θώμιγγος πολλαὶ γυναῖκες· αἱ μὲν γὰρ προσέρχονται, αἱ δὲ ἀπέρχονται· σχοινοτενέες δὲ διέξοδοι πάντα τρόπον [ὁδῶν] ἔχουσι διὰ τῶν γυναικῶν, δι' ὧν οἱ ξεῖνοι διεξιόντες ἐκλέγονται. ἔνθα ἐπεὰν ἵζηται γυνή, οὐ πρότερον ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ οἰκία ἤ τις οἱ ξείνων ἀργύριον ἐμβαλὼν ἐς τὰ γούνατα μιχθῇ ἔξω τοῦ ἱροῦ. ἐμβαλόντα δὲ δεῖ εἰπεῖν τοσόνδε, ἐπικαλέω τοι τὴν θεὸν Μύλιττα. Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι. τὸ δὲ ἀργύριον μέγαθός ἐστιν ὁσονων· οὐ γὰρ μὴ ἀπώσηται· οὐ γάρ οἱ θέμις ἐστί· γίνεται γὰρ ἱρὸν τοῦτο τὸ ἀργύριον. usw.	*μετὰ πολλῆς θεραπείας καὶ ὄχλου·* *Θώμιγγι δ' ἕστεπται ἑκάστη·* *δ δὲ προσιὼν καταθεὶς ἐπὶ τὰ γόνατα ὅσον καλῶς ἔχει ἀργύριον, συγγίνεται ἄπωθεν τοῦ τεμένους ἀπαγαγών·* *τὸ δ' ἀργύριον ἱερὸν τῆς Ἀφροδίτης νομίζεται.*

Man sieht deutlich, daß Strabo keinen selbständigen Bericht sondern nur einen knappen Auszug aus Herodot bietet. Neu ist allein der phantastische, schwerlich von Strabo stammende sondern auf eine Mittelquelle führende Zusatz, der Brauch beruhe auf einem Orakelspruch. Vergleichen wir nun die Herodotstelle mit ep Jer 42f. Auch der Brief ist bedeutend knapper als Herodot, bringt aber Einzelheiten, die sich bei Herodot nicht finden, nämlich das Räucheropfer und die Zerreißung der Schnur nach Vollzug des Keuschheitsopfers. Eine Abhängigkeit von Herodot ist demnach ausgeschlossen. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß ep Jer nichts davon sagt, daß alle babylonischen Frauen sich dem Gebote unterwerfen mußten.

Wie weit entsprechen nun die Berichte beider Autoren den Tatsachen? Für ein allgemeines Keuschheitsopfer in der Form wie es Herodot schildert, gibt es in der babylonischen Literatur keine

Belege. Wohl aber wissen wir von einer religiösen Prostitution von Hierodulen, geweihten Dirnen im Dienste Ištars. Im Gilgamešepos Tafel 6 (KB VI 1, 177) versammelt Ištar die Dirnen, Freudenmädchen und Huren um sich. Sogar die Göttin selbst wird als die Göttin der Prostitution „Geweihte" genannt. In den Gesetzen Hammurabis werden Geweihte und gewöhnliche Buhldirnen unterschieden. Beide waren nicht heiratsfähig. Die heilige Prostitution ist wahrscheinlich ursprünglich allein üblich gewesen, und das Buhldirnenwesen hat sich von ihr später abgezweigt. Daraus erklärt sich die nach modernen Begriffen auffällige, verhältnismäßig achtbare Stellung der Prostituierten bei den Babyloniern.[1]) Das Hierodulenwesen muß einmal im ganzen Orient verbreitet gewesen sein. Deutliche Spuren davon lassen sich verschiedentlich erkennen[2]), auch im Alten Testament, Gen 38, 14ff. Im Deuteronomion 23, 18 wird sie verboten, ebenso Hos 4, 14. Schließlich hat sie „der heilige Sturm der Prophetie" aus Israel verscheucht.

Die Dirnen, von denen ep Jer 42 f. spricht, sitzen wie die Thamar Gen 38, 14 an den Straßen, haben Binden umgelegt und räuchern gemahlenes Getreide (Kleie). Den Kommentatoren des Briefes hat namentlich die Erklärung der *σχοινία*, Binden, Schwierigkeiten gemacht. Die älteren Erklärer haben, ohne die Herodotstelle zu berücksichtigen, darunter Schamgürtel verstanden. So schon Olympiodor (nach Fritzsche): *σχοινία φησὶ τὰ περιζώματα. καλύπτουσαι γὰρ μόνα τὰ τοῦ σώματος ἀσχήμονα τὰ λοιπὰ παρεγύμνουν προσκαλούμεναι τοὺς ἐραστάς.* Dies haben, abgesehen von dem Zusatz, die älteren Gelehrten angenommen und damit verglichen Homer Od. 11, 245 f.

λῦσε δὲ παρθενίην ζώνην, κατὰ δ' ὕπνον ἔχευεν.
αὐτὰρ ἐπεὶ ῥ' ἐτέλεσσε θεὸς φιλοτήσια ἔργα. . . .

Das ist aber schon deshalb unmöglich, weil Herodots Bemerkungen auf eine andere Auslegung hinweisen. Für Fritzsche scheint es am nächsten zu liegen, unter *σχοινίον* „als ein bestimmtes Zeichen für diese Personen eine um den Kopf gewundene Schnur, ein Band zu verstehen, welches opere peragendo oder peracto zerrissen wurde". Allein damit ist noch nichts erklärt. Vielleicht gelingt die Erklärung durch Heranziehung baby-

1) Vgl. Ulmer AO IX (1907) 1.

2) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, 2. Aufl. (Stuttgart 1909) I 2. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum (Leipzig, Teubner 1910) 139 und Anm. 41.

lonischer Gebräuche. Wir wissen jetzt, daß im Babylonischen Schnur und Binde bei Dämonenbeschwörungen eine große Rolle gespielt haben. Sie wurden vor der Beschwörung dem Kranken oder Gebannten um Kopf oder Glieder gelegt zum Ausdruck dafür, daß ein Dämon den Menschen überwältigt habe. Die exorzistische Tätigkeit des Beschwörungspriesters wird als „lösen" oder ziemlich gleichbedeutend als „zerreißen" bezeichnet: „Beide Verba werden meist in übertragenem Sinne gebraucht, sie haben aber auch konkreten Hintergrund. Bei einzelnen Lösungsgebräuchen wurde nämlich der Laie durch eine Schnur gefesselt, um die Überwältigung durch Bann oder Dämon drastisch darzustellen. Die Befreiung wurde kultisch dann von dem āšipu (Beschwörungspriester) ebenso drastisch markiert dadurch, daß er die Schnur löste oder zerriß." Schrank (s. S. 15 Anm. 4) 18[1]). Šurpu V/VI (Zimmern, Beiträge I) läßt Ištar durch eine ihrer Tempelfrauen eine Doppelschnur aus schwarzer und weißer Wolle spinnen, „die den Bann entzwei reißt" (wohl besser zu fassen als „Schnur, die dem Bann Abbruch tut" oder ähnlich. Z). Läßt sich vielleicht daraus schließen, daß in Ištars Dienst die Schnur eine bestimmte Verwendung hatte? Gewiß aber hat die Schnur, mit der die Hierodule das Haupt umwunden hat, dieselbe Bedeutung wie die Binde, die den Kranken umgibt, und hier wie dort bringt ihre Zerreißung dasselbe zum Ausdruck, die Lösung eines Bannes. Dann liegt also auf den Frauen, die mit Binden ums Haupt am Wege sitzen, ein Bann, von dem sie sich durch ihre Preisgabe lösen müssen. Die Zeremonie hat nur einen Sinn, wenn es sich nicht um gewerbsmäßige Prostitution von Hierodulen handelt. Damit ist noch nicht gesagt, daß man mit Herodot an einen allgemeinen Brauch glauben muß, den jede Frau einmal in ihrem Leben erfüllen mußte. Das wird freilich die ursprüngliche Form der religiösen Prostitution gewesen sein. Später, und noch bis in neubabylonische Zeit, mag sie nur in bestimmten Fällen gefordert worden sein wie bei den Phöniziern in Byblos, wo nach Lucian de Syr. dea 454 die Frauen, die zur Adonisklage sich nicht scheren lassen, sich preisgeben müssen: *ἐν μιῇ ἡμέρῃ ἐπὶ πρήσει τῆς ὥρης ἵστανται, ἡ δὲ ἀγορὴ μούνοισι ξείνοισι παρακέεται*

1) Vgl. Frank (s. S. 15 Anm. 3) 62f. Damit hängt zusammen die besonders im Altertum weit verbreitete apotropäische Verwendung von Schnur und Faden als Amulett. Vgl. Wolters, Archiv für Religionswissenschaft 8 (1905) Beiheft; Erman (s. S. 6 Anm. 3) 161 f.; eine arabische Parallele Goldziher, Zeitschr. f. alttestl. Wiss. 20 (1900) 37; bei den Juden: Hes 13, 18.

καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν Ἀφροδίτην θυσίη γίγνεται. Oder die Tempeldirnen hatten die Verpflichtung der religiösen Prostitution schließlich ganz übernommen mitsamt den dabei geforderten Gebräuchen. Die Darstellung in ep Jer läßt nicht erkennen, ob an einmalige Hingabe oder an gewerbsmäßige Prostitution der Tempelfrauen zu denken ist.

Zu dem Räucheropfer bringt Fritzsche eine Parallele aus Theokrits Pharmakeutriai (2) 32 f.:

ἴυγξ ἕλκε τὺ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα.
νῦν θυσῶ τὰ πίτυρα,

(nämlich der Hekate, daß sie den Mann zur Liebe bewege) und v. 161 f.:

Τοῖά οἱ ἐν κίστᾳ κακὰ φάρμακα φαμὶ φυλάσσειν
Ἀσσυρίω, δέσποινα, παρὰ ξείνοιο μαθοῖσα.

Mit Kleie räuchern, schließt Fritzsche, muß ein babylonisches Zaubermittel gewesen sein um Liebe zu erregen. Ich vermute, daß diese Bedeutung sekundär ist und daß es ursprünglich ein gewöhnliches, den Göttern dargebrachtes Räucheropfer ist. Mehl zum Räuchern findet sich in der Tat mehrfach. Vgl. Zimmern, Beiträge II 191 ff. bes. 195. Unter Gebeten wird das Mehl auf das Räucherbecken geschüttet und die Götter angerufen: Nehmt dieses Opfer an! Ein für den Beschwörungspriester bestimmtes Bußritual, an das sich Gebete an Ištar und Tamuz anschließen, enthält u. a. die Anweisung, geröstetes Getreide zu opfern (Zimmern AO XIII (1911) 1, 17). So bringen auch die Hierodulen der Göttin, der sie dienen, ein Räucheropfer. Später ist es mit der Hierodulie selbst in Verbindung gebracht und zum Liebeszauber geworden. In dieser Bedeutung brachten es die chaldäischen Schwarzkünstler nach dem Westen.

4. Der Götter Machtlosigkeit.

Die Ohnmacht der Götter schildert der Verfasser an mehreren Stellen in längeren Aufzählungen, die wir hier zusammenstellen. Die Götzen können nicht Gut und Böse vergelten, Könige ein- oder absetzen (33), Geld oder Reichtum verleihen, Gelübde einfordern (34), aus dem Tode erretten, den Schwachen dem Starken entreißen (35), den Blinden heilen, aus Not erretten (36), der Witwen und Waisen sich erbarmen (37), — — den König einsetzen, Regen geben (52), der Menschen (*αὐτῶν*) Rechtssache entscheiden, Unrecht abwehren (53), — — einen Rechtsfall entschei-

den, wohltun (63), — — Könige verdammen oder segnen (65), Zeichen geben (66).

Es ließe sich denken, daß der Verfasser damit die Allmacht seines Gottes gegenüber der Nichtigkeit der Götzen hervorheben will, daß er die Kraft des allmächtigen Waltens, die Jahwe besitzt, bei den Götzen einfach verneint. Diese Auffassung hat Gifford, der Kommentator von ep Jer in The Holy Bible according to the authorized version, Apocrypha by H. Wace vol. 2 (London 1888), der diese Ausführungen bezeichnet als Contrast between the Idols and the Lord. Allein dann ist auffallend, daß Jahwe nicht genannt wird. Hätte der Verfasser ihn preisen wollen, so wäre er gewiß deutlicher geworden. Auch spricht die ganze Tendenz des Briefes dagegen, dem es mehr um eine negative Kritik der fremden Götter als um die Verherrlichung seines Gottes zu tun ist. Es müssen also die Ausführungen direkt gegen die Götzen gerichtet sein und Eigenschaften, die ihre Anbeter ihnen beilegten, ihnen abgesprochen, babylonische Götterauffassungen zurückgewiesen werden. Da in den Aufzählungen keine Ordnung ersichtlich ist und Wiederholungen vorkommen, wollen wir das inhaltlich Zusammengehörige bei der Untersuchung zusammenfassen.

Also: Glauben die Babylonier von ihren Göttern, daß sie Könige ein- und absetzen, verfluchen oder segnen können?

Die Herrscher der antiken Völker suchten ihrer Stellung besonderes Ansehen und ihrem Throne für sich und ihr Geschlecht größere Festigkeit und Dauer dadurch zu verleihen, daß sie sich zu den Göttern ihres Volkes in besondere Beziehung setzten. Die griechischen Könige und Fürsten waren als *διογενεῖς βασιλῆες* Söhne und Nachkommen von Göttern oder Heroen. Im alten Ägypten bezeichnete sich der König als Sohn eines Gottes, und die Ptolemäer wurden mit ihren Gattinnen schon zu Lebzeiten in eigenen Tempeln göttlich verehrt, ebenso die römischen Kaiser. Dagegen scheint in Babylonien die Gleichsetzung der Könige mit den Göttern auf die altbabylonische Zeit beschränkt geblieben zu sein.[1]) Die Könige des mittleren und neuen Reiches waren bescheidener. Sie waren von den Göttern eingesetzt, ihnen fühlten sie sich stets unterworfen und baten um ihren Segen. Die assyrischen Könige hielten sich erst dann für die rechtmäßigen Herrscher Babylons, nachdem sie durch eine besondere Zeremonie die Königswürde

1) KAT[3] 639ff.; Schneider (s. S. 8 Anm. 1) 90f.; Frank (s. S. 7 Anm. 2) 212ff.

aus den Händen Marduks empfangen hatten; und Nebukadnezar II. (604—561) betet: O Marduk, weiser Gebieter, erlauchter, großmächtigster Gott! Du hast mich erschaffen, die Königsherrschaft über die Gesamtheit der Völker hast du mir anvertraut.[1]) Einen besonderen Nachdruck dachte wohl Asurbanipal seiner Königswürde zu geben, wenn er sich selbst nennt als „schon im Mutterleibe von Asur und Sin, dem Herren der Krone, zur Hirtenschaft über Assur berufen". Diese Gedanken begegnen in den Königsinschriften immer wieder, sie hängen zusammen mit dem Glauben an die Schicksalsbestimmung.[2])

Nicht nur der König selbst, auch die Untertanen flehen die Götter an um Segen für den Herrscher. Alle Briefe und Berichte an den Hof beginnen mit Wünschen wie: die Götter mögen den König, meinen Herrn, segnen. Auch die Tatsache, daß die Götter den König zur Herrschaft berufen haben, wird in den Briefen erwähnt. „Am häufigsten werden in der Einleitungsformel Nabu und Marduk angerufen, doch finden sich je nach Stand oder Ort des Absenders andere Gottheiten genannt. Der Priester bevorzugt die Götter, in deren Dienst er steht, der Arzt die Heilgötter Ninib und Gula, Städter ihre besonderen Lokalgottheiten. Manche wiederum können sich in den Götteranrufungen gar nicht genug tun und flehen lange Reihen von Göttern um Schutz für den König an" (Klauber, AO XII [1910] 2, 19). Bis zur Gleichsetzung mit den Göttern geht selbst die überschwenglichste Verherrlichung des Königs nicht.

Es steht ferner in der Macht der babylonischen Götter, aus Not und Tod zu erretten, den Blinden zu heilen (35f.). Auf dem Glauben, daß die Götter Krankheiten zu heilen und aus allen Nöten des Leibes und der Seele zu erlösen vermögen, beruht das ausgedehnte System der Beschwörung zum Zwecke der Krankenheilung, Bannbrechung, Dämonenvertreibung. In Anrufungen und Hymnen an die Götter wird diese ihre Kraft immer wieder betont. Dabei führen verschiedene Götter den Beinamen des „Totenerweckers". Von Šamaš, dem Sonnengott, heißt es: „den Toten lebendig zu machen, den Gebundenen zu lösen, steht in deiner Hand".[3]) Nebo ist es, „der die Lebenstage verlängert und die

1) Langdon-Zehnpfund (s. S. 12 Anm. 1) Nr. 14 (S. 121).

2) KAT³ 403.

3) Vgl. Jeremias AOI (1900) 3, 22. „Tote" steht aber in diesen Fällen wohl immer nur im Sinne von „Todkranken", wie „lebendig machen" im Sinne von „heilen"; der Gedanke an eine Auferstehung der Toten scheint den Bab. fremd gewesen zu sein. KAT³ 638f.

Toten erweckt". Wo die Göttin Ištar hinblickt, wird der Tote lebendig, steht der Kranke auf. Auch Gula, die Schutzpatronin der Ärzte, heißt die Herrin, die Totenerweckerin. Vor allen aber erscheint Marduk als „der Barmherzige, der die Totenerweckung liebt", „der Totenerwecker", der Retter in der Not, der den Kranken und Gebannten Heilung und Erlösung bringt. Šurpu (Zimmern, Beiträge I) IV v. 16 heißt es von ihm, „die Kranken zu heilen, den Lahmen aufzurichten, dem Schwachen aufzuhelfen . . . vermagst du", und v. 52 betet der Beschwörungspriester zu ihm: „der Kranke werde gesund, der Lahme gehe, der Gebundene sei frei, der Gefangene los, der Eingekerkerte erblicke das Sonnenlicht". Man sieht, auch die Anführung besonderer Leiden, wie ep Jer 36 der Blindheit, ist echt babylonisch.

Die Götter sorgen außerdem, daß unter den Menschen Gerechtigkeit herrsche. Sie entreißen den Schwachen aus der Gewalt des Starken (35), schlichten und entscheiden Streitigkeiten und Rechtsfälle unter den Menschen (53, 63) und wehren Unrecht ab (53). Deshalb stehen die irdischen Richter im Dienste der Götter, und die Gerichtsbarkeit liegt ganz in den Händen der Priester. Diese wirken beim Abschluß von Verträgen und bei Prozessen mit. Die Verhandlungen geschehen im Tore des Tempels, und wenn möglich, wird das strittige Objekt mitgebracht und vor der Gottheit niedergelegt zum Zeichen dafür, daß bei ihr die Entscheidung liegt.[1]) Dieser Auffassung entsprechen die überaus häufigen Bitten um Recht und die Epitheta, die darin den Göttern beigelegt werden.[2]) Insbesondere ist Šamaš der „unbestechliche Richter, Ordner der Menschen" und zu ihm betet man: „barmherziger Gott, der du den Gebeugten aufrichtest, den Schwachen schützest". Er als der Sonnengott sieht alles, und hauptsächlich in seinem Tempel werden die Prozesse entschieden. Von ihm empfängt Hammurabi die Landesgesetze. Aber auch durch Ištar „kommt der Unrichtige zu Recht", und von ihr heißt es, „die Sache der Mannen in Recht und Gerechtigkeit richtest du".

Die Götter können natürlich auch Gut und Böse vergelten (33), Geld und Reichtum verleihen (34), wohltun (63). Einer von den vielen Beinamen Marduks lautet „Der Reichtum bereitet und schwere Fülle, der Überfluß bestimmt".[3]) Wer aber sündigt oder

1) Vgl. Meißner AO VII (1905) 1.

2) Vgl. die Sammlung Hymnen und Gebete I u. II von Zimmern AO VII (1905) 3 u. XIII (1911) 1.

3) Hehn, Hymnen u. Geb. an Marduk, Beitr. z. Ass. V (1906) 288.

sonst sich gegen die Götter vergeht, dem schicken sie Not und Krankheit. Deshalb betet wohl der Babylonier, wenn es ihm schlecht geht: „als ob ich meinen Gott und meine Göttin nicht gefürchtet, ergeht es mir. Es kam über mich Krankheit, Siechtum, Verderben und Vernichtung; es kam über mich Not, Abkehr des (göttlichen) Antlitzes und Zornes Fülle". Für ein nicht erfülltes Gelübde (34) senden sie Not und Krankheit, so daß der Beschwörungspriester bei der Aufzählung der Sünden, die die Krankheit verursacht haben können, u. a. den Gott fragt: „Hat er etwas geweiht, gelobt, aber es zurückbehalten, etwas (den Göttern) geschenkt, ... aber es vergessen, hat er ein rechtmäßiges Speiseopfer abgeschafft, seinen Gott und seine Göttin wider sich erzürnt?" (Šurpu II v. 75).

Regen zu spenden (52) ist Sache Rammân-Adads, „der regnen läßt Regen in Fülle", aber auch Marduk läßt regnen „strotzende Regengüsse, massige Wasserfluten".[1] In den Fluchformeln spielt das Versagen von Regen und das Überschwemmen eine große Rolle, vgl. auch den Atrahasîs-Mythus[2] mit den sieben Jahren der Dürre (Z).

Die Fürsorge der Götter für Witwen und Waisen wird gelegentlich betont; so heißt es von Marduk[3] „Du leitest recht die Waise, die Witwe" (Z. Hehn hatte übersetzt „die Darbende, die Witwe"), ebenso z. B. im Nachwort zum Hammurabi-Kodex:[4] „um Waisen und Witwen recht zu leiten", wo alles dieses von Hammurabi ausgesagt, aber von diesem wie in der Weise eines Gottes (Z). Doch ist nicht ausgeschlossen, daß diese Stelle in ep Jer durch jüdische Auffassung und Ausdrucksweise (vgl. Ps 146, 9) beeinflußt ist.

Die Behauptung, daß die Götter keine Zeichen am Himmel geben (66), ist ein Hinweis auf den babylonischen Glauben an Sternenomina, die sehr sorgfältig beobachtet wurden und die großartige Entwicklung der babylonischen Astronomie veranlaßt haben. Das Folgende richtet sich wohl gegen Lobpreisungen babylonischer Götter, daß sie strahlen wie die Sonne, leuchten wie der Mond. So entspricht das Ganze babylonischen Göttervorstellungen; es kann insgesamt einem Götterhymnus direkt entnommen sein, indem dessen Aussagen einfach verneint werden.

---

1) Hehn a. a. O. 313.
2) Greßmann 1, 61ff.
3) Hehn a. a. O. 352.
4) Greßmann 1, 169.

5. Einzelheiten.

V. 55 „Einem König und Feinden können sie nicht widerstehen“ verneint ebenfalls Aussagen der Babylonier von ihren Göttern insofern, als diese im Kriege Anführer gegen die Feinde sind und in Kriegsgefahren zur Hilfe angerufen werden. Da aber vor und nach v. 55 von Tempelbrand und -raub die Rede ist, scheint eine Anspielung auf historische Ereignisse, kriegerische Heimsuchungen der Tempel und Statuen, darin zu liegen. In der Tat haben die babylonischen Götter, namentlich das Mardukbild, vieles der Art über sich ergehen lassen müssen. Seit dem 2. Jahrtausend mußte Marduk sich wiederholte Entführungen durch feindliche Könige gefallen lassen.[1]) Die letzte große Katastrophe brachte die Perserzeit. Zwar schonte Kyros bei der Eroberung Babylons Stadt und Tempel, aber Dareios schleifte die Befestigungen, und Xerxes plünderte den Tempel Marduks und raubte die Tempelschätze und die goldene Marduksäule: Herod. 1, 183 *Ξέρξης δὲ ὁ Δαρείου ἔλαβε (τὸν ἀνδριάντα), καὶ τὸν ἱρέα ἀπέκτεινε ἀπαγορεύοντα μὴ κινέειν τὸν ἀνδριάντα.*

Alexander d. Gr. schützte den Mardukkult, und Antiochos Soter, dem Berosos seine babylonische Kulturgeschichte widmete, versuchte noch einmal den Aufbau des verfallenden Tempels, aber die Diadochenkämpfe brachten den orientalischen Tempeln mit ihren noch immer reichen Schätzen neue Überfälle und Plünderungen. Antiochos III. d. Gr. versuchte i. J. 187 den Beltempel in der Elymaïs, der Landschaft zwischen Babylonien und der Persis, zu plündern und wurde dabei von den Eingeborenen erschlagen. Einen ähnlichen vergeblichen Versuch machte Antiochos IV. Epiphanes i. J. 164 gegen einen elymäischen Artemistempel, worüber in den Makkabäerbüchern tendenziös berichtet wird.[2]) Dagegen gelang es Mithradates d. Gr. (131—63) mit überlegener Macht den König der Elymäer zu besiegen und aus den Tempeln der Athena und der Artemis (dieser hatte den Namen *τὰ Ἄζαρα*) 10000 Talente zu rauben (Strabo 16, 18 p. 744). Es ist unmöglich, den Brief nach einem dieser Ereignisse zu datieren; seine Angabe ist zu allgemein und kann ebensowohl auf die Plünderung durch Xerxes anspielen als auf eine der Diadochenzeit.

Es sind noch einige Einzelheiten zu behandeln. Auf die Götterbilder fliegen Fledermäuse, Schwalben und andere Vögel,

1) Vgl. Art. Marduk bei Roscher.
2) Vgl. Art. Elymaïs bei Pauly-Wissowa V 2, 2465.

„sowie auch die Katzen".[1]) Über das Vorkommen von Fledermäusen in Babylonien haben wir eine interessante Mitteilung bei Strabo 16, 7 p. 739, wonach es in Borsippa viele und ungewöhnlich große Tiere dieser Art gab, die gefangen, eingesalzen und als Nahrungsmittel verwertet wurden: *Τὰ δὲ Βόρσιππα ἱερὰ πόλις ἐστὶν Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος, λινουργεῖον μέγα. πληθύουσι δὲ ἐν αὐτῇ νυκτερίδες μείζους πολὺ τῶν ἐν ἄλλοις τόποις· ἁλίσκονται δ' εἰς βρῶσιν καὶ ταριχεύονται.* Die Schwalbe wird nach Hommel (s. S. 4) 195 von Hausvögeln neben Taube und Rabe in den Keilinschriften am öftesten genannt. Zugang zu den Tempeln fanden Vögel und Fledermäuse leicht durch die Lichtöffnungen. Als Fenster dienten nämlich an den babylonischen Gebäuden Öffnungen unmittelbar unter dem Dache, die durch niedrige Säulen in regelmäßige Zwischenräume abgeteilt waren.[2]) Besonders die Fledermäuse mögen, wenn die Nachricht bei Strabo richtig ist, eine wahre Tempelplage gewesen sein.

Die Katze erwähnt Hommel unter den in Babylon häufigen Tieren nicht, und es ist fraglich, ob sie dort überhaupt damals vorkam. Ferner ist es nicht klar, wie diese Tiere in die gut verschlossenen Tempel (17) eindringen konnten. Anders war das in Ägypten, wo die Katze als heiliges Tier galt und in Tempeln gehalten wurde. Vermutlich ist *ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ αἴλουροι* ein ägyptischer Zusatz, der dem Text ursprünglich fremd war. Darauf führt auch der Umstand, daß *ἐφίπτανται* als Prädikat nur zu Fledermäusen und Vögeln paßt. Wäre die Katze von Anfang an mit einbegriffen gewesen, so hätte der Verfasser wohl ein allgemeines Verbum, etwa *ἐπικάθηνται*, gewählt. Die Katze ist also im Gegensatz zu den anderen Tieren als Tempeltier, nicht Tempelplage zu verstehen und mit Rücksicht auf die äpyptische Religion, also wohl in Ägypten, zugefügt.

V. 19 werden die Götzen mit Balken an einem Hause oder Tempel verglichen. Das tertium comparationis wird ersichtlich aus den Bauinschriften Nebukadnezars, z. B. Nr. 1 (Langdon-Zehnpfund [s. S. 12 Anm. 1]) 75: „gewaltige Zedernbalken überzog ich mit Gold". Das Holzwerk an Tempeln und Palästen

1) Ep Jer spottet darüber, daß sich Tiere auf den Bildern und in dem Tempel niederlassen. Anders der Psalmist: Ps 84, 4. „Hat doch der Vogel ein Haus gefunden, und die Wildtaube ein Nest, darein sie ihre Jungen gelegt hat: deine Altäre, Jahwe der Heerscharen." Das ist wirklich poetisch und verrät eine ganz andere Stimmung als ep Jer.

2) Vgl. Layard 647 (493) u. Taf. IX C.

war nach den Inschriften vergoldet oder versilbert. Der Vergleich der außen goldenen und silbernen, innen aber aus Holz bestehenden Götzen mit solchen Balken liegt also nahe.

Ein etwas anderer Vergleich findet sich v. 58, eine hölzerne Säule am Königspalast sei besser als die falschen Götter. Warum gerade eine hölzerne Säule des Königspalastes, und nicht etwa die eines Tempels oder eine Säule überhaupt?

Puchstein[1]) hat festgestellt, daß die Säule der assyrischen Architektur ursprünglich unbekannt und erst etwa um die Mitte des 8. Jahrhunderts mit dem hethitischen Palaststil nach Assyrien gekommen ist. Noch im 7. Jahrhundert erscheint die Säule als etwas Fremdartiges und wird nur bei Palästen hethitischen Stiles als Teil des Bīt-Chilani (Säulenhaus) verwandt.[2]) „Aber auch der rein assyrische Palast ist dem hethitischen Einfluß nicht verschlossen geblieben." Bereits unter Sanherib und noch mehr unter Asurbanipal macht er sich im assyrischen Palaststil bemerkbar. Auch ep Jer kennt die Säule offenbar nur an den Königspalästen. Sie waren aus Zedernholz und nach dem Berichte Asurbanipals zum Teil mit glänzender Bronze bekleidet. Außer Säulen, die unmittelbar auf dem Fußboden standen, gab es solche, die von Tierfiguren, hauptsächlich Löwen oder Fabelwesen, getragen wurden. Bekanntlich war es eine häufig vorkommende babylonische und orientalische Sitte, die Götter auf dem Rücken von Tieren stehend abzubilden. Der Verfasser von ep Jer erwähnt sie zwar nicht, wird sie aber wohl von den Reliefs, etwa der Tempeltore, her gekannt haben. Dann wurde er zu einem Vergleich der wertlosen Götzen mit den doch einem bestimmten Zwecke dienenden Säulen geradezu herausgefordert. Gerade die Erwähnung der hölzernen Palastsäule verrät die genaue Kenntnis babylonischer Verhältnisse.

Aus dieser unserer Untersuchung ergibt sich in der Zusammenfassung:

1. Ep Jer enthält nicht eine Polemik gegen griechische, ägyptische oder die polytheistische Götterverehrung im allgemeinen, sondern ist, von dem als ägyptisch anzunehmenden Zusatz v. 21 (Katze als Tempeltier) abgesehen, von Anfang bis Ende allein gegen den babylonischen Götzendienst gerichtet, gegen den sie auch die Fiktion des Briefes gerichtet sein läßt, und dieser grund-

1) Die Säule i. d. assyr. Architektur, Jahrb. d. Kais. deutsch. archäol. Inst. VII (1892) 1ff.

2) Vgl. Springer-Michaelis, Handbuch der Kunstgeschichte: I. Das Altertum (9. Aufl. Leipzig 1911) 57ff.

sätzlich so lange zu trauen, als nicht tatsächlich unmögliche Angaben das verbieten, fordert jede gesunde Methode.

2. Der Verfasser kennt genau, und zwar aus Autopsie, den babylonischen Götterkult, die religiösen Vorstellungen der Babylonier und die babylonische Kultur überhaupt.

Ohne aus diesen Tatsachen vorläufig bestimmte Folgerungen zu ziehen, wenden wir uns zunächst zu Kap. II unserer Abhandlung.

II. Sprache und ursprüngliche Abfassung.

1. Das Griechisch der ep Jer.

Die unter dem Einfluß der hellenistischen Kultur lebenden Juden, hauptsächlich der westlichen Diaspora und namentlich Ägyptens, hatten ihre alte Muttersprache verlernt und die Sprache des Hellenismus angenommen, die Koine. Die in Ägypten entstandene griechische Bibelübersetzung der Septuaginta ist das große Denkmal dieses Sprachwechsels. Nun ist bekanntlich die Koine als Literatursprache kein einheitliches Gebilde sondern ein Mischprodukt aus der klassischen attischen Literatursprache und der vulgären Umgangssprache. Jeder literarisch Tätige suchte in der herkömmlichen Literatursprache zu schreiben, konnte aber im allgemeinen den vulgären Einschlag nicht vermeiden. Dieser ist je nach dem Bildungsgrad des Schreibenden stärker oder schwächer, und so zeigen die Sprachdenkmäler jener Zeit eine mannigfache Abstufung. Da die Sept. selbst kein einheitliches Werk ist, sondern außer den Übersetzungen eine Anzahl originalgriechischer Schriften verschiedener Verfasser enthält, da ferner die Übersetzungen nicht zu derselben Zeit entstanden sind, wie die Aristeaslegende fälschlich berichtet, und verschiedene Hände daran gearbeitet haben, so findet sich die gleiche sprachliche Uneinheitlichkeit, welche die Koine kennzeichnet, auch innerhalb der Sept. Im allgemeinen lassen sich drei Stufen unterscheiden[1]): am höchsten stehen Weish und II bis IV Ma, dann folgt ep Jer, „der Übersetzer des Job und allenfalls noch die griechischen Zusätze von Esther und das Buch der Sprüche“. An dritter Stelle folgt alles Übrige. Die sprachliche Untersuchung von ep Jer hat demnach

1) Meister, Prolegomena zu einer Gramm. der Sept., Wiener Studien 29 (1907) 248.

festzustellen, in welchen Formen der Brief von der dritten Stufe abweicht, und ob diese sich in der übrigen Koineliteratur belegen lassen oder der höheren Literatursprache zuzurechnen sind. Mit dem Wortschatz ist analog zu verfahren.

A. Laut- und Formenlehre.

οὐδείς : *οὐθείς* Helbing 17 f. (mit den Nachweisen aus Pap. und Inschr.). In den Ptolemäerpap. überwiegt *θ* vom 3. bis 1. Jahrh. v. Chr. ganz entschieden (Mayser 180 ff.). Später verschwindet *θ* wieder (Crönert, Memoria graeca Herculanensis [Leipzig 1903] 155 f.), wie auch das N Test. zeigt[1]). In der Sept. mindestens ebenso oft *θ* wie *δ* unter großem Schwanken der MS an ca. 100 Stellen. IV Ma hat nur *δ*. Auch ep Jer macht eine Ausnahme, da bei ihr *δ* durchaus überwiegt. *θ* findet sich nur 45 (*δ* Q). *δ* dagegen mit gelegentlichen Varianten von *οὐδέ* mit *οὔτε* an folgenden Stellen: 18; 23; 50; 53 *ουδε* AB, *ουτε* Q. 66 *ουδε* B, *ουτε* AQ zweimal. 68; 69. außerdem finden sich noch folgende Varianten 27 *ουτε* AB, *ουδεν* Q. *ουτε* AB, *ουδε* Q. in beiden Fällen ist die Lesart von AB vorzuziehen. 43 *ουτε* B *ουδε* AQ. die Entscheidung ist ungewiß. 62 *ουτε* BQ, *ουδε* A. nur jenes ist möglich. *ουτε* B, *ουδε* AQ. *ουτε* ist vorzuziehen. Es ist wohl kein Zweifel, daß der Brief wie IV Ma die Formen mit *δ* von Anfang an hatte, auch 45.

ττ : *σσ* Helbing 18 ff. Während bei *ἥττων* (35) *ττ* in der Sept. überwiegt, zieht *κρείσσων σσ* entschieden vor; doch ist *ττ* sicher Esth 1, 19. Sir 19, 24 (C *κρισσων*); 23, 27. Hes 32, 21. Die Handschriften schwanken oft, so auch ep Jer 67 *κρειττω* B, *κρισσων* A, *κρεισσονα* Q.

αὑτοῦ : *ἑαυτοῦ*. Von den beiden Formen des Reflexivs für die 3. Person ist *αὑτ-* im Laufe der Entwicklung gegen das bei durchgeführter Psilose deutlichere *ἑαυτ-* mehr und mehr zurückgetreten, seit ca. 300 v. Chr. ist es ziemlich selten[2]). Im N Test. ist *ἑαυτ-* ganz durchgeführt Blaß 37. Auf den Ptolemäerpap. stellt sich das Verhältnis von *αὑτ-* und *ἑαυτ-* im 3. Jahrh. wie 3 : 1, im 2. wie 1 : 3, im 1. ist *αὑτ* ganz verschwunden Mayser 305. Da Helbing die Frage nicht behandelt hat, so sei wenigstens für ep Jer der Gebrauch festgestellt. Offene Formen sind

1) G. B. Winer, Gramm. des neutestamentl. Sprachidioms, 8. Aufl. von P. W. Schmiedel (Göttingen 1894) 5, 27 f.

2) E. Nachmanson, Laute und Formen der magnetischen Inschriften (Upsala 1903) 144.

sicher 9; 14; 18; 25; 26; 49; 53; 57; 58. einstimmig überliefert ist keine geschlossene Form, sie ist anzunehmen 67 *αυτα* AB = *αὐτά* gegen *εαυτα* Q. 49 *εαυτους* B, *αυτους* AQ, es empfiehlt sich die Lesart AQ gegen B. 53 *εαυτων* B, *αυτων* AQ. Sinngemäß ist allein *αὐτῶν*, bezogen auf *ἀνθρώποις*.

Für die Erstarrung der Komparative auf *-ω* findet sich ein Beispiel 12 *διὰ τὸν ἐκ τῆς οἰκίας κονιορτὸν, ὃς ἐστι πλείω ἐπ' αὐτοῖς* (*πλείω* BA, *πλείων* Q). Diese Erscheinung ist ausführlich behandelt von Crönert, Philol. 61 (1902) 161. Von Hause aus neujonisch hat sie sich in der Koine weiter verbreitet, sie findet sich auf den Ptolemäerpap. z. B. Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus 60, 16 (258 v. Chr.) *πλείω ἡ ῥύσις* u. a. In der Sept. steht sie noch Richt 8, 2 *οὐχὶ κρίττω ἐπιφυλλίδες* A. Jer 2, 12 *ἐπὶ πλίω* ℵ. Ps 83, 11 *κρείσσω ἡμέρα μία* B. Da Th 7, 20 *ἡ ὕρασις αὐτοῦ μείζω* AQ. Weish 13, 3 *ὁ δεσπότης ἐστὶ βέλτείω* B. Sir 42, 14 *κρίσσω πονηρία ἀνδρός* A.

Später scheint sich der Gebrauch, wie der von *οὐθείς*, wieder verloren zu haben, und das Schwanken der Handschriften läßt sich daraus erklären. Da die Pap. schon von 258 an die erstarrten Formen aufweisen, so sind sie auch für die Sept. anzunehmen, wenigstens da, wo sie überliefert sind. Doch kann auch manche durch Abkürzung am Zeilenschlusse entstanden sein.

Der Aorist II Passiv ist in der Koine bekanntlich im Vordringen begriffen. So steht in der Sept. (Helbing 95) für *ἐκρύφθην* immer *ἐκρύβην*, für *ἠγγέλθην* und Kompos. *ἠγγέλην* und für *ἐτάχθην* und Kompos. nach Helbing *ἐτάγην*. Aber ep Jer hat 61 *τὸ ταχθέν*, 62 *τὸ συνταχθέν* neben *ἐπετάγη* in der Überschrift, *ἐπιταγῇ* gerade in 61. Esth 1, 15 *τὰ προσταχθέντα*. Keine dieser Formen ist von Helbing bemerkt. Richtig ist, daß der Aor. II Pass. von *τάσσω* weit überwiegt, er findet sich etwa 28 mal. Die Ptolemäerpap. zeigen die Entwicklung noch nicht so weit fortgeschritten. Dort lassen sich immerhin noch vier alte Formen nachweisen, darunter ebenfalls zwei Partizipia *καταταχθέντας* und *ἐπιταχθέντι*, gegenüber sechs neuen Mayser 382. Auf einer Inschr. von Teos, J. v. Magnesia 97, 25, aus der 1. Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. findet sich noch *ταχθέν*. Im N Test. (Blaß 45) hat nur noch Lucas 17, 9 *διαταχθέντα*, also auch wieder ein Partizip. Bei den apostolischen Vätern schließlich herrscht allgemein Aorist II, H. Reinhold, de graecitate patrum apostolicorum, Dissert. philol. Halens. 14 (1901) 77.

Verba auf *-νυμι* Helbing 107. In der Koine wird die athematische Flexion zugunsten der thematischen zurückgedrängt, um später ganz zu verschwinden. Daher Moeris 205, 1 *ὀμνύναι Ἀττικοί, ὀμνύειν Ἕλληνες.* In der Sept. ist in den Aktivformen die Umwandlung fast vollzogen, wie auch auf den Ptolemäerpap. die thematischen Formen im Aktiv entschieden vorherrschen Mayser 352. Es finden sich aber gelegentlich noch die athematischen Formen wie *ἀπόλλυμεν* Gen 19, 13 u. a. Die Medialformen werden durchweg noch athematisch gebildet, also steht ep Jer 25 *ἐνδεικνύμενοι*, 58 *ἐπιδεικνύμενον* ganz im Einklang mit dem Gebrauch der Koine, dagegen hat die aktive Form *δεικνύντας* 3, in AB überliefert und in Q erst nachträglich in *-ύοντας* geändert, Analogien nur in den Makkabäerbüchern, z. B. IV Ma 6, 35 *ἐπιδείκνυμι*, und Weish 14, 4; 18, 21. Doch sind auch im N Test. die athematischen Aktivformen noch nicht ganz verschwunden Blaß 50.

Verbaladjektiv. Auffällig ist die häufige Verwendung des Verbaladjektivs in ep Jer, bedingt durch die kehrversartige Wiederkehr desselben Schlußgedankens. *πῶς οὖν νομιστέον ἢ κλητέον αὐτοὺς ὑπάρχειν Θεούς* 39. *πῶς οὖν νομιστέον ἢ κλητέον ὡς Θεοὺς αὐτοὺς ὑπάρχειν* 44. *τίνι οὖν γνωστέον ἐστὶν ὅτι οὐκ εἰσὶν Θεοί* 51. *πῶς οὖν ἐκδεκτέον ἢ νομιστέον ὅτι εἰσὶν Θεοί* 56. *ὅθεν οὔτε νομιστέον οὔτε κλητέον ὑπάρχειν αὐτοὺς Θεούς* 63.

Das Verbaladjektiv auf *-τέος*[1]) entstammt anscheinend der attischen Umgangssprache und wird häufig gebraucht von Aristophanes, Xenophon, Plato, ist aber bei den Dichtern selten. Der Umgangssprache der späteren Zeit ist es fremd, es findet sich nicht auf den Ptolemäerpap. Mayser 454, im N Test. nur einmal bei dem gebildeten Lucas 5, 38 *βλητέον* Blaß 38, und die Atticisten verwechseln gelegentlich die Formen auf *-τός* und *-τέος* Schmid, Attic 4, 620. In der Sept. habe ich es nur noch finden können Sprü 26, 23 *ἀργύριον διδόμενον μετὰ δόλου ὥσπερ ὄστρακον ἡγητέον* und in dem durch gekünstelte Sprache ausgezeichneten II Ma 2, 29 *καθάπερ γὰρ τῆς καινῆς οἰκίας ἀρχιτέκτονι τῆς ὅλης καταβολῆς φροντιστέον, τῷ δὲ ἐγκαινίζειν καὶ ζωγραφεῖν ἐπιχειροῦντι τὰ ἐπιτήδεια πρὸς διακόσμησιν ἐξεταστέον, οὕτως δοκῶν καὶ ἐπὶ ἡμῶν.*

1) Kühner-Blaß, Ausf. Gramm. d. griech. Spr. I (1890) 2, 290.

B. Wortschatz.

αἰσθάνομαι 19; 23; 40; 49. Das Wort kommt in der Sept. nur vereinzelt vor: Hi 23,5; 40,18. Sprü 17,10; 24,14. Weish 11,13. Jes 33,11; 49,26. IV Ma 8,4; 11,7. N Test. nur Luc 9,45; ferner Diognetbrief 2,8; Barnabasbrief wiederholt. Aus den Pap. geht hervor, daß das Wort immer lebendig geblieben ist, z. B. Flind. Petr. 56b 11 (3. Jahrh. v. Chr.), Pap. Greco-Egizii 59,4 (2. Jahrh. n. Chr.), Berl. Pap. I 248, 17 (2. Jahrh. n. Chr.). II 372 I 16 (154 n. Chr.). II 417,4 (2.—3. Jahrh. n. Chr.) 531 II 19. Infolge des Medialschwundes in der Koine werden Futurum und Aorist passivisch gebildet. Hi 40,18 *αἰσθηθῇ* [*-ηται* A]. Jes 33,11 *αἰσθηθήσεσθε*; 49,26 *αἰσθανθήσεται*. Die attischen Formen haben Hi 23,5 *αἰσθοίμην*. Sprü 24,14 *αἰσθήσῃ*. Weish 11,13 *ἤσθοντο*. ep Jer 40; 49 *αἰσθέσθαι*. IV Ma 8,4 *ἤσθετο*.

αἴσθησις 41 kommt nur in wenigen Stücken der Sept., und zwar mit verschiedener Bedeutung vor. Am häufigsten Sprü im Sinn von Erkenntnis, Weisheit. Sonst nur vereinzelt. Ex 28,3 *πνεῦμα αἰσθήσεως* „künstlerischer Geist". I Esr 1,24 *ἐλύπησαν αὐτὸν ἐν αἰσθήσει* A [om. B *ἐν αἰσθ.*]. Jud 16,17 *κλαύσονται ἐν αἰσθ.* vor Schmerz heulen. Ebenso Sir 22,19 *νύσσων καρδίαν ἐκφαίνει αἴσθησιν*. Ep Jer wie Sprü gleich Einsicht, Erkenntnis. Möglicherweise rührt diese dem Attischen fremde Bedeutung aus dem Sprachgebrauch der beiden großen philosophischen Systeme hellenistischer Zeit her, die ihre Erkenntnislehre sensualistisch begründeten, der Stoa und des Epikureismus. Namentlich die Epikureer sahen in der sinnlichen Wahrnehmung den Maßstab der Wahrheit, *αἴσθησις* und Erkenntnis mußten für sie identisch sein. Vgl. auch N Test. Philipp 1,9. *ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει*.

In der alten Bedeutung Diognetbrief 2,9 *αἴσθησιν ἔχειν* fühlen. Polyb. 7,8,7 *διεφύλαξε τὰς αἰσθ. ἁπάσας*. Auf diese führt auch die wunderliche Etymologie Philos, quod Deus sit immutabilis 278 M (Cohn-Wendland II S. 65) *αἴσθησις μὲν οὖν, ὡς αὐτό που δηλοῖ τοὔνομα, εἴσθεσίς τις οὖσα τὰ φανέντα ἐπεισφέρει τῇ νῇ*.

ἀφομοιόω 5; 62; 70 ähnlich machen. In der Sept. nur noch Weish 13,14 ℵ *ἢ ζώῳ τινὶ εὐτελεῖ ἀφωμοίωσεν* [A B *ὡμ.*] *αὐτό*. Sonst stets das Simplex. N Test. Hebr 7,3 *ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*. Das Wort wird von Plato häufig, etwa 12 mal, gebraucht. Außerdem Xenoph. mem. 3,10,2. In der Koine sonst

nur bei den attisch beeinflußten, besonders Dio Chrys.[1]), auch Plut. Da auch der Verfasser des Hebräerbriefes „ein vielseitig und fein gebildeter", von griechischer Rhetorik beeinflußter Geist ist[2]), so ist das Wort als der höheren Koine angehörig zu bezeichnen. Dann hat Weish 13, 14 ℵ wohl die echte Lesart.

τὰ βρώματα 11. *βρῶμα* ist aus Thuk. Xenoph. und der Koine bekannt als Speise, Brot. Ep Jer 11 bedeutet *βρώματα* neben *ἰός* Moder, Fäulnis. Diese Bedeutung läßt sich in der ganzen griechischen und der Koine-Literatur sonst nicht nachweisen, doch findet sich eine ähnliche in medizinischen Schriften, wo *βρῶμα* die faule Stelle des Zahnes ist.[3])

So in dem dem Hippokrates untergeschobenen 4. Buch *περὶ ἐπιδημιῶν*[4]) 4, 1131 E (Kühn B. 23 S. 528) *ὁ ἔσχατος* (sc. *ὀδούς*) *εἶχεν ἄνωθεν τοῦ οὔλου δύο κονδύλους, ἕνα μὲν κατὰ βρῶμα, ἕνα δὲ ἐπὶ θάτερον.* „extremus habebat supra gingivam duo tubercula, unum quidem iuxta erosionem, alterum vero altera ex parte".

Dioskorides (Mitte des 1. Jahrh. n. Chr.) 1, 141 (Kühn B. 25 S. 135) empfiehlt zur Linderung von Zahnschmerz ein Heilmittel *ἐντιθέμενον εἰς τὸ βρῶμα,* ebenso 1, 146; 2, 69. Galen (2. Jahrh. n. Chr.) *περὶ εὐπορίστων* 479, 1 (Kühn B. 14 S. 355). Die Schrift ist unecht. Noch näher kommt, auch hinsichtlich des pluralischen Gebrauches, das neugriechische *βρώματα* = Gestank, Schmutz. Man kann sogar sagen, daß ep Jer 11 den ältesten und einzigen Beleg aus der älteren Literatur für den neugriechischen Gebrauch des Wortes enthält. Thumb, N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 17 (1906) 248 erblickt sicher unrichtig dieselbe Bedeutung Marc 7, 19. Das Wort ist anscheinend jonischer Herkunft. Das Gemeinsame der verschiedenen Bedeutungen wird ersichtlich durch die Gleichsetzung von *βρῶμα* mit *ὃ βιβρώσκεται* bzw. *βέβρωται.* In der klassischen Zeit ist es nur für Speise gebräuchlich.

γνώριμος 14 bekannt. In der Sept. wird das Wort adjektivisch gebraucht nur noch IV Ma 5, 4 *Ἐλεάζορος ... πολλοῖς τῶν περὶ τὸν τύραννον διὰ τὴν ἡλικίαν γνώριμος.* Sonst bezeichnet es substantivisch den Verwandten Ruth 2, 1; 3, 2. II Kö 3, 8. Sprü 7, 4

1) Schmid, Attic. I 113.

2) v. Soden, Handkommentar zum N Test. 3. Aufl. 3, 2 S. 6.

3) Im Attischen dagegen Theophr. char. 19, 3 *καὶ τοὺς ὀδόντας μέλανας καὶ ἐσθιομένους.*

4) Buch 2 u. 4—7 galten schon dem Galen als untergeschoben. W. v. Christ, Gesch. d. griech. Lit. 4. Aufl. (München 1905) 886 Anm. 3.

εἰπὸν τὴν σοφίαν σὴν ἀδελφὴν εἶναι, τὴν δὲ φρόνησιν γνώριμον περιποίησαι σεαυτῷ. Bei den Nachklassikern häufig für Schüler, Plut., Clem. Al. u. a.[1]) Es fehlt N Test. Wenn auch der substantivische Gebrauch in der Koine überwiegt, so ist der adjektivische doch nicht verschwunden: Polyb. z. B. 3, 36, 4; 3, 36, 5. Plut. Ebenso in der Urkunde über die Einführung des asianischen Kalenders ca. 9 v. Chr.: J. v. Priene 105, 25 und aus späterer Zeit Berl. Pap. II 388 II 34 aus einem Gerichtsprotokoll etwa Ende des 2. Jahrh. n. Chr. *ἐπύθετο εἰ γνώρι[μα] αὐτοῦ τὰ γράμματα,* ferner I 836, 13 aus der Zeit des Justinian.

διφρεύω 30 durch B überliefert. Die gewöhnliche Bedeutung fahren paßt natürlich nicht, der Zusammenhang verlangt sitzen, hocken, vgl. S. 10. In diesem Sinne kommt das Wort in der Literatur sonst nicht vor; daß er ihm nicht fremd war, beweist eine Glosse bei Hesych *διφρεῦσαι = διακαθίσαι,* d. h. auseinandersetzen oder -sitzen. Hesych, der zahlreiche biblische Glossen enthält, hat aber diese sicher nicht aus ep Jer. Er pflegt nämlich seine Glossen in der Form, in der sie im Texte stehen, zu übernehmen, vgl. z. B. die aus ep Jer entnommene *ἐν σικυηράτῳ· τόπος σικυδίων.* Stammte auch jene aus ep Jer, so könnte sie am allerwenigsten im inf. aor. stehen. Daß sie einem anderen Texte entnommen ist, zeigt auch die Umschreibung mit *διακαθίσαι. διφρεύειν* ist von dem noch in der Koine, z. B. den Pap. gebrauchten *δίφρος* richtig gebildet und an seiner Echtheit daher nicht zu zweifeln. Die Lesart von A *διαφθείρουσιν* ist deutlich aus *διφρεύουσιν* verderbt, und *καθίζουσιν* von Q beruht auf der so häufig vorkommenden Ersetzung des ungewöhnlichen Wortes durch ein bekanntes. Die Vulgata und der Syrus übersetzen richtig mit sitzen.

ἐγχειρίδιον 14 bezeichnet an sich einen Gegenstand, den man in der Hand zu halten pflegt, meistens ein kurzes Schwert Thuk. Xen. Plut. Numa 13 *ἐγχειριδίοις μικροῖς.* Aber daraus, daß es bei den Späteren für Handbuch gebraucht wird, geht hervor, daß seine Bedeutung immer flüssig geblieben ist, vgl. auch Hesych. *ἐγχειρίδια· σκεύη, καὶ ὄργανα σκευῶν. ἤγουν δόρατα. καὶ τὰ ἐν χειρὶ ⟨μαχαίρια⟩.* Ep Jer 14 ist es eine Götterwaffe, wohl das Blitzbündel, vgl. S. 5. In der Sept. kommt es noch in folgenden Bedeutungen vor: Ex 20, 25 als ein Eisen zum Behauen der Steine, Jer 27 (50) 42 als Wurfspieß, Hes 21, 3 (8) ff. als Schwert. Es fehlt N Test.

1) Schmid, Attic. 3, 108.

ἐκδέχομαι 56 annehmen, begreifen. Mit einem Akkusativobjekt Sir 6, 23 ℵA *ἔκδεξαι* [*δέξαι* BC] *γνώμην μου*. Absolut Jes 57, 1 *οὐδεὶς ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ* „niemand, der's zu Herzen nimmt". Polyb. 10, 18, 12 *οὐκ ὀρθῶς ἐκδέχῃ τοὺς λόγους*. Bei Polyb. wiederholt die Wendungen *βέλτιον* und *ἐπὶ τὸ χεῖρον ἐκδέχεσθαι τὸ γεγονός* in mitiorem, bzw. in peiorem partem interpretari.

οἱ ἐπιγι(γ)νόμενοι oder *ἐπιγενόμενοι* die Nachkommen 47. In der Sept. nur noch III Ma 2, 5 *παράδειγμα τοῖς ἐπιγ.* fehlt N Test., läßt sich aber sonst in der Koine belegen: J. v. Magnesia 93a 13 (nach 190 v. Chr.); 101, 49 (2. Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr.). Polyb. 1, 2, 7; 3, 4, 7; 4, 33, 10; 6, 54, 2. Plut. mor. 873 C. ders. Plato 658 F; 697 C.

εὐήκοος 59. Sprü 25, 11 *λόγος σοφὸς εἰς εὐήκοον οὖς*; fehlt sonst in der Sept. und N Test. Das Wort ist jonischen Ursprungs, Hippokr. p. 1247 G; 363, 22 gebraucht es für gut hörend, ebenso der im jonischen Dialekt des Hippokr. schreibende Aretaios p. 32, 37, ein Mediziner des 2. Jahrh. n. Chr. Bei den Attikern ist es kaum gebräuchlich gewesen, wir haben nur ein Beispiel bei Pollux 2, 82 *εὐήκοος γενοῦ ἐν εὐχῇ* (also in gehobener Sprache) *παρὰ Φρυνίχῳ τῷ κωμικῷ*. Erst bei Aristoteles, dem Vorboten der Koine, taucht es wieder auf, und zwar für gehorsam eth. 1, 12. h. a. 10, 1 p. 634a 10 und in singulärer Bedeutung Probl. 11, 5 *διὰ τί εὐηκοωτέρα ἡ νὺξ τῆς ἡμέρας ἐστί;* In der Koine selbst des öfteren. Leonidas Tar. Anth. Pal. 9, 316, 5 *Ἄμφω* (Herakles und Hermes) *μὲν θνατοῖς εὐάκοοι*, also von Göttern den Menschen gegenüber, vgl. CIG.[1]) 2 p. 422 n. 2566, 3 u. a. Polyb. 27, 7 (6), 7 *εὐηκόως διακεῖσθαι πρὸς τὸ λεγόμενον*. Lucian. as. 10. Plut. mor. 39 B.

εὐλαβεῖσθαι sich hüten. 4. Moeris erklärt diese Bedeutung des Wortes ausdrücklich für attisch, p. 144 *εὐλ. ἀντὶ τοῦ φυλάττεσθαι ὡς Δημοσθένης ἐν Φιλιππικοῖς Ἀττικοί, εὐλ. ἀντὶ τοῦ φοβεῖσθαι Ἕλληνες*. Die beiden Begriffe sich hüten und fürchten sind oft nicht scharf zu trennen, gemeinsam ist die Scheu, vgl. cavere — vereri — metuere. Namentlich wenn das Verbum mit dem Akkusativ steht, sind beide Begriffe fast identisch, wen man fürchtet, vor dem nimmt man sich in acht und umgekehrt, vgl. z. B. Plato legg. 9 p. 879 E *εὐλ. τὸν ξενικὸν θεόν*. Isokr. p. 5 C *εὐλαβοῦ τὰς διαβολὰς κἂν ψευδεῖς ὦσι* fürchte Verleumdungen! Es gibt im Attischen noch mehr Beispiele. Dadurch wurde schließ-

1) Corpus inscriptionum Graecarum.

lich der Unterschied ganz verwischt, die besondere Bedeutung von *εὐλ.* ging verloren und es wurde ein Synonymon von *φοβεῖσθαι*, und zur Bezeichnung dessen, was früher *εὐλ.* und *φυλάττεσθαι* gemeinsam bedeutet hatten, dient in der Koine nur *φυλάττεσθαι*. In der Sept. ist der Übergang fast vollzogen und *εὐλ.* an Stellen verwandt, wo die Attiker nur *φοβεῖσθαι* gewählt hätten, besonders in den Konstruktionen *εὐλ. μή = φοβ. μή.* I Ma 3, 30 *εὐλαβήθη μὴ οὐκ ἔχει* er geriet in Besorgnis, daß er nicht habe. 12, 40 *ηὐλαβήθη* [var. *ἐφοβήθη*] *μή ποτε οὐκ ἐάσῃ αὐτὸν Ἰωναθάν,* vgl. 1. Clemensbrief 44, 5, von Preuschen[1]) unrichtig als „sich hüten" angegeben. Polyb. 1, 16, 7 *εὐλαβοῦντο μὴ πανταχόθεν ἀποκλεισθῶσι τῶν ἀναγκαίων. εὐλ.* ist in der Sept. durch *φυλάττεσθαι* ersetzt IV Kö 6, 9 *φύλαξαι μὴ παρελθεῖν.* Sir 22, 13 *φύλαξαι ἀπ' αὐτοῦ ἵνα μὴ κόπον ἔχῃς* hüte dich, damit du keinen Ärger habest. Jer 9, 4 (3) *ἕκαστος ἀπὸ τοῦ πλησίον αὐτοῦ φυλάξασθε.* Hi 36, 21 *φύλαξαι μὴ πράξῃς ἄτοπα* [var. *ἄδικα*]. In der Sept. finden sich noch folgende Konstruktionen: c. accus. sich scheuen, sich fürchten = *φοβεῖσθαί τινα* Deut 2, 4 u. a. Weish 12, 11. Sir 23, 18; 41, 3. Nah 1, 7. Mal 3, 16. Jes 57, 11. Dan LXX 4, 2 *ἐνύπνιον εἶδον καὶ εὐλαβήθην.* II Ma 8, 16; 9, 29. c. inf. sich scheuen Ex 3, 6. I Esr 4, 28. fürchten Sir 29, 7. *εὐλ. ἀπό τινος* sich fürchten vor (analog *φοβεῖσθαι ἀπό τινος* Deut 1, 29; 5, 5 u. a.) I Kö 18, 15; 29. Hi 19, 29. Sir 26, 5. Hab 2, 20. Zeph 1, 7; 3, 12. Zach 2, 13 *ἀπὸ προσώπου κυρίου.* Jer 4, 1 u. a. absolut Sir 22, 22 *μὴ εὐλαβηθῇς* sei ohne Sorge. Auffallend ist Hi 13, 25 *ἢ ὡς φύλλον κινούμενον ὑπὸ ἀνέμου εὐλαβηθήσῃ,* während der hebräische Text bietet „willst du mich schrecken". An den alten Gebrauch erinnern Sir 18, 27 *ἄνθρωπος σοφὸς ἐν παντὶ εὐλαβηθήσεται* der Weise nimmt sich in allem in acht. IV Ma 4, 13 *καίπερ ἄλλως εὐλαβηθείς* „obwohl sonst vorsichtig" (Deißmann). *εὐλ. μὴ* sich hüten ep Jer 4 steht in der Sept., dem N Test. und, so viel ich sehe, der ganzen Koine einzig da, aber die zuletzt angeführten Stellen Sir 18, 27 und IV Ma 4, 13 beweisen, daß die alte Bedeutung noch nicht vergessen und eine bewußte Anlehnung an die attische Weise nicht anzunehmen ist.

εὔοπτος 60. Das Wort fehlt sonst Sept. und N Test. Es begegnet zum ersten Male bei dem Stoiker Musonius (um 80 n. Chr.) 209 Peerlkamp in der Bedeutung „leicht zu sehen". Ebenso

1) Handwörterbuch zu den Schriften des N Test. und der übrigen urchristlichen Literatur, Gießen 1910.

bei dem Traumdeuter Artemidor (um 180 n. Chr.) 2,8 und in dem Hirtenroman des Longus (2. Jahrh. n. Chr.) 4,3. Hesych erklärt damit *εὐαγές* leuchtend, glänzend. Dies bedeutet es auch ep Jer 60. In späterer Zeit kommt es öfters vor. Ep Jer 60 ist der älteste Beleg.

εὖ ποιεῖν c. acc. 37 *ὀρφανόν*, c. dat. 63 *ἀνθρώποις*, das zugleich abhängig ist von *κρίσιν κρῖναι*. Der acc. ist in der Sept. gewöhnlich: Gen 32,9; 12. Num 10,29; 32. Deut 8,16; 28,63; 30,5. Hi 24,20 [A dat.]. Jud 10,16; 11,14 u. a. Sir 14,11. Der dat. findet sich außer ep Jer 63 noch Ex 1,20. Sir 12,1; 2; 5; 14,13.

καθιδρύειν 16. II Ma 4,12 *γυμνάσιον καθίδρυσεν*. III Ma 7,20 *τόπον προσευχῆς καθιδρύσαντες*. Das Wort wird mit Vorliebe gebraucht von der Errichtung von Tempeln und der Einsetzung von Kultbildern. Polyb. 10,10,8 *ἐφ' οὗ καθίδρυται νεὼς Ἀσκληπιοῦ*. Dittenberger Sylloge 583,20 Inschr. v. Smyrna, nicht vor Beginn der christlichen Zeit *ναὸς ... ἐν ᾧ καθείδρυται ἀγάλματα Πλούτωνος Ἡλίου καὶ Κούρης Σελήνης*. 608,5 aus Halikarnassos 1.—2. Jahrh. v. Chr. *ἱερεῖς τοῦ Πο[σειδῶ]νος τοῦ κατιδρυθέντος ὑπὸ τῶν τὴν ἀποικί[αν ἐκ] Τροιζῆνος ἀγαγόντων*. vgl. 633, ferner die Königsinschrift des Antiochos von Kommagene (Norden, Kunstprosa I, 141 ff.) 5; 10. J. v. Magnesia 215a 29 (Mitte des 1. Jahrh. n. Chr.) *θιάσους Βάκχοιο καθειδρύσουσιν*. 100b 6; 100a 3 *ὑπὲρ τῆς καθιδρύσεως τοῦ ξοάνου τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Λευκοφρυηνῆς*. Auf einem Pap., Berl. Pap. I 1, 28 (3. Jahrh. n. Chr.) wird datiert nach der *καθίδρυσις ναοῦ θεοῦ Σοκονοπαίου*. Von der Einsetzung einer Behörde wird *καθιδρύειν* gebraucht Pap. Brit. Mus. III 256, 11 (507 n. Chr.) aus Hermopolis *Φλαυιος Μηνας Φοιβαμμωνος και αυτος εξης ὑπογραφων αναφερομενος εις τον αριθμον των επι της Ερμοπολιτων καθϊδρυ[μ]ενων γενν[α]ιοτατων*.

καταναλίσκειν oder *καταναλοῦν* 9. *καταναλώσουσιν* AQ, *καταναλοῦσιν* B*Γ*. Wenn die Lesart von B*Γ* nicht durch Ausfall von *-ωσ-* entstanden ist, was wegen des folgenden *δώσουσιν* wahrscheinlich ist (vgl. 56 *διαθῶσιν* B aus *διασωθῶσιν*), so ist sie mit Bel Th 13 *ἀνήλουν αὐτά* die einzige Form auf *-όω* für das in der Sept. häufige *ἀναλίσκειν*. Beide sind attisch, doch kommt *-όω* auf den attischen Steinen seit dem 4. Jahrh. nicht mehr vor.[1])

1) Meisterhans, Gramm. d. attischen Inschr. 3. Aufl. v. E. Schwyzer (Berlin 1900) 63, 15. vgl. Helbing 83, für N Test. Blaß 54, Winer-Schmiedel a. a. O. § 15.

καταναλίσκειν in der Sept. sonst immer verzehren, vernichten, besonders vom Feuer gesagt.[1]) Im N Test. Hebr 12, 29 πῦρ καταναλίσκον. Das Simplex meist ebenso, doch hat es die alte Bedeutung aufbringen, verbrauchen I Esr 6, 30. Weish 13, 12. Bel LXX 2. In derselben Konstruktion wie ep Jer 9 Weish 13, 12 τὰ δὲ ἀποβλήματα τῆς ἐργασίας εἰς ἑτοιμασίαν τροφῆς ἀναλώσας ἐνεπλήσθη. Istros bei Athen. 8 p. 345 D τέτταρας μνᾶς εἰς ὀψοφαγίαν κατ. Plut. mor. 692 C τὸ χρήσιμον εἰς τὸ ἡδύ.

καταρᾶσθαι c. dat. 65. Hesych. καταρᾶσθαι, ἀρᾶσθαι θεοῖς. καταρῶμαι, εὔχομαι, προσκυνῶ, vgl. Herod. 4, 184 τῷ ἡλίῳ ὑπερβάλλοντι κ. Polyb. 15, 29, 14 καταρώμεναι λαβεῖν αὐτὴν ἐκείνην πεῖραν τούτων. Im Attischen absolut Ar. Wesp. 614. Dem. p. 653, 5, oder c. dat. jemandem fluchen. Ar. Wol. 871, Frö. 746 u. a. Auch τινί τι jem. etwas anwünschen, z. B. Herod. 2, 39. Dem. p. 1489, 2. In der Koine gemäß dem Dativschwund auf der ganzen Linie c. acc. Plut. Cato min. 32. Lucian asin. 27. So in der Sept. sehr häufig. Mit dem dat. nur IV Kö 2, 24 κατηράσατο αὐτοῖς ἐν ὀνόματι κυρίου und ep Jer 65. Im N Test. findet sich gleichfalls noch der dat. als Variante zu Luc 6, 28. vgl. Didache 1, 3.[2])

καταχρῆσθαι c. accus. gebrauchen 27. III Ma 4, 5; 5, 22. N Test. c. dat. 1. Cor 9, 18; 7, 31 ausnützen. Im Attischen nur der dat. In der Koine acc. Polyb. 1, 85, 1 = töten. Plut. Demetr. 23. mor. 583 E. Lucian Prom. 4. Diog. L. 5, 69. Der dat. außer den oben genannten J. v. Priene 113, 87 (nach 84 v. Chr.) τοῖς ἀπὸ τῆς ἱερουργίας οὐκ εἰς ἰδίαν κατεχρήσατο δαπάνην.

περίδειπνον 31. Bekker anecd. I 294, 22 ἡ ἐπὶ τοῖς ἀποθανοῦσιν ἑστίασις γιγνομένη. Dem. p. 321, 25 und bei Späteren: Dio Cass. 40, 49. Lucian de luctu 24 u. a. Speusipp oder Klearch schrieb ein Πλάτωνος περίδειπνον, Timon ein Ἀρκεσιλάου περίδειπνον; vgl. P. Lang, De Speusippi Acad. scriptis (diss. Bonn 1911) 32 ff. II Kö 3, 35 hat das Verbum περιδειπνῆσαι B, περιδειπνίσαι A, das Totenmahl essen oder herrichten.

περιιστάναι ἄνθρωπον τυφλὸν εἰς ὅρασιν 36 einen Blinden in den Zustand des Sehens versetzen. Pseudo-Plat. Axioch. 370 D εἰς τοὐναντίον με τῷ λόγῳ περιέστακας. Polyb. 3, 8, 2 εἰς μοναρ-

1) Vom Verzehren der Opfergaben Bel Th 13. J. v. Magnesia 99, 7 τὰ δὲ θυθέντα καταναλισκέ[τ]ωσαν.

2) Blaß 92. Preuschen a. a. O.

χίαν περιστῆσαι τὸ πολίτευμα τῶν Καρχηδονίων. Plut. Perikl. 33 *ἡ δὲ πεῖρα περιέστη εἰς τοὐναντίον.* Aelian VH p. 70, 13 [Hercher] *Περικλέα ὁ πρὸς ἡδονὴν βίος εἰς ἀπορίαν περιέστησε* u. a.[1]) Die Konstruktion ist also für die Koine charakteristisch. In der Sept. und dem N Test. sonst immer in wörtlichem Sinne herumstellen, umstellen: Jos 6, 3. I Kö 4, 16. II Kö 13, 31. Jud 5, 22. II Ma 14, 9 *τοῦ περισταμένου γένους ἡμῶν προσνοήθητι* des bedrängten Volkes.

περιάργυρος 7 u. a. Athen 12 p. 538 D. Das Verbum *-οῦν* findet sich in der Sept. Ex 27, 11; 37, 15 (38, 17) ff. Ps 67 (68) 13. Jes 30, 22. Athen. a. a. O. *περίχρυσος* 7 u. a. Athen. 4 p. 129 B; 12 p. 538 D. Lucian Necyom. 12. Dio Cass. 74, 4. Das Verbum *-οῦν* III Kö 10, 18. Jes 30, 22; 40, 19. Die beiden Adjektiva lassen sich nur in der Koine nachweisen; sie sind gebildet wie das bei Herod. Xen. Plat. vorkommende *ἐπίχρυσος.*

προβασκάνιον 69. Das Scholion zu dieser Stelle[2]) erklärt, *προβασκάνια καὶ κεράμβηλα Ἑλλήνων οἱ λόγιοι καλοῦσιν ἅτινα ἱστῶσιν οἱ ἀγροφύλακες πρὸς φόβον ὀρνέων καὶ ἀνθρώπων. ταῦτα δὲ καὶ μορμολύκεια καλοῦνται.* Daß es ein vulgäres Wort ist, sagt Phrynichus S. 159 [Rutherf.] *Βασκάνιον λέγουσιν οἱ ἀρχαῖοι, οὐ προβασκάνιον μετὰ τῆς πρό.* Das Wort findet sich bei Plut. mor. 681 F. Es bezeichnet ein menschliches Zerrbild, das teils als Vogelscheuche diente, teils zur Abwehr des bösen Blickes; zu diesem Zwecke wurde es an den Häusern, besonders Werkstätten, aufgehängt: Bekker anecd. 30, 5 *Βασκάνιον: ὃ οἱ ἀμαθεῖς προβασκάνιον. ἔστι δέ τι ἀνθρωποειδὲς κατασκεύασμα, βραχὺ παρηλλαγμένον τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν, ὃ πρὸ τῶν ἐργαστηρίων οἱ χειρώνακτες κρεμαννύουσι τοῦ μὴ βασκαίνεσθαι αὐτῶν τὴν ἐργασίαν.*

προσκυνεῖν c. acc. und dat. 5. Der dat. ist vulgär[3]). In der Sept. verhalten sich der acc. und dat., gelegentliche Schwankungen der Überlieferung abgerechnet, etwa wie 1 : 10. Auch N Test. überwiegt der dat.[4]), bei Polyb. Joseph. Plut. Lucian der acc.

ῥύεσθαι 53 heißt in der Koine, namentlich in der ganzen Sept., retten. Für schützen, retten kommt es schon im Ionischen

1) Vgl. Schmid, Attic.

2) Nestle, Septuagintastudien IV 17.

3) Schmidt, de Flavii Josephi elocutione, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 20 (1893) 384.

4) Blaß 92.

und älteren Attisch, Hom. Hes. Herod. Trag. Lyr., seltener in der attischen Prosa vor. Singulär ist Richt 11, 26 *διὰ τί οὐκ ἐρρύσω* [*ἐρύσαντο* A] *αὐτοὺς ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*, während die hebräische Vorlage bietet „warum habt ihr sie denn in jener Zeit nicht an euch gerissen". Die Lesart von BQ *ῥύεσθαι ἀδίκημα* ist unverständlich. Das könnte nur heißen eine unrechte Tat retten. *ῥ. ἀδικούμενον* A ist klar, ob auch echt, ist fraglich. Der Sinn verlangt etwas dieser Art. Die Entstehung der Lesart BQ ist nicht zu erklären. Fritzsches Interpretationsversuche „auch nicht werden sie retten ein ihnen gestohlenes Gut" oder „Unrecht von sich abwehren" sind abzulehnen.

τὸ τέγος das Bordell 10. *τέγος* ist von AQ überliefert, *στέγος* von B*Γ*. Gerade bei diesem Worte schwanken die Handschriften wiederholt, vgl. Polyb. 5, 76, 4. 1. Clemensbrief 12, 6. Die Entscheidung für *τέγος* ergibt sich daraus, daß das Wort an den anderen Stellen, wo es die Bedeutung Bordell hat, ohne Varianten als *τέγος* überliefert ist: Timaios bei Polyb. 12, 13, 2 *τῶν ἀπὸ τέγους τἀπὶ τοῦ σώματος εἰργασμένων οὐδείς* „ne ullus quidem ex iis, qui in fornice quaestum corpore fecerunt". Dioskorides Anth. Pal. 11, 363 *πάνδημοί τ' ἐργασίαι τέγεος*. Manetho, Apotelesmatika 6, 143

Ἐξ ἕδρης πιναροῖο τέγους ξυνῆς τ' ἀπὸ δήμου
εὐνῆς ἀναστήσοντες ἄγοντ' ἐς δώματα νύμφας.

Das Hausdach spielt in Attika nicht diese wohl immer mehr orientalische Rolle, und deshalb ist diese Bedeutung dem Wort im Attischen fremd.

φιλόκοσμος 8 ist eine der vielen in der Koine gebildeten Zusammensetzungen mit *φίλος*. Das Wort findet sich bei Aelian NA 402, 20, VH 121, 26, Plut. u. a.[1]) Bei den Byzantinern hat es die Bedeutung weltlich gesinnt.[2])

κεχρῆσθαι 58. *σκεῦος ἐν οἰκίᾳ χρήσιμον ἐφ' ᾧ κεχρήσεται ὁ κεκτημένος. κεχρήσεται* B, *χρήσεται* A, *χρήσηται* Q. Die Lesart von B wird die richtige sein. Sie entspricht dem Gebrauch der Koine, die *κέχρηται* als Perfectumpraesens verwendet,[3]) z. B. Polyb. 5, 51, 3; 1, 22, 11; 5, 31, 6. Bei Josephus finden sich

1) Schmid, Attic. 3, 258.

2) E. A. Sophokles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. New York-Leipzig 1888.

3) Schmidt a. a. O. 400. P. Viereck, Sermo Graecus, quo senatus populusque Romanus . . . usi sunt (Göttingen 1888) 66. Schmid, Attic. 2, 53.

zahlreiche Beispiele. Aus der Sept. ist ep Jer 58 das einzige. ἐφ' ᾧ ist auffällig, aber nicht ungriechisch: ein Gefäß von der Beschaffenheit, daß, ea condicione, ut.

Das Ergebnis der Untersuchung ist, daß folgende Erscheinungen über dem allgemeinen Gebrauch der hellenistischen Umgangssprache liegen: die fast ausnahmslose Schreibung *οὐδείς* statt *οὐθείς*, die Formen des 1. Aorist *ταχθέν* und *συνταχθέν*, die athematische Flexion in *δεικνύντας*, das Verbaladjektiv auf *-τεός*, der mediale Infinitiv des Aorist *αἰσθέσθαι*; von dem Wortschatz *ἀφομοιοῦν* und *εὐλαβεῖσθαι* sich hüten. Doch gibt es für dies alles Parallelen in der Sept. selber oder doch in der übrigen Koineliteratur.

Partikeln. Nicht fehlen darf die Feststellung des Partikelgebrauchs, dieses „sichersten Kriteriums für den griechisch Denkenden".[1]) Da finden sich denn nur die allergeläufigsten *οὖν*, *δέ*, *γάρ*, *τέ*, ferner *μέν-δέ* 19 [var. *δέ* statt *μέν*] 54, *ἔτι δέ* 40, *μὲν γάρ* 59. Der Gebrauch von *μέν* ist in der Sept. sehr dürftig. Im ganzen Pentateuch steht *μέν* nur 21 mal, Jes 2 mal, Jer nur 1, 16 [om. B], Da LXX selten, I Ma fehlt es ganz, häufiger nur II — IV Ma, Hi und Weish. An erster Stelle steht Weish, abgesehen von II — IV Ma, deren Umfang die Feststellung nicht leicht ermöglicht. In den 436 Versen von Weish finden sich 33 *μέν*, also in ungefähr jedem 13. ein *μέν*. Dann folgt ep Jer mit 72 Versen, 3 *μέν*, ergibt für jeden 24. Vers 1 *μέν*. Hi dagegen hat bei 1069 Versen nur 16 *μέν*, also erst in je 66 — 67 Versen 1 *μέν*.

2. Semitismen.

Wir haben oben festgestellt, daß der Verfasser von ep Jer die babylonischen Verhältnisse genau und zwar von Angesicht kennt. Er muß wenigstens vorübergehend in Babylonien gelebt haben. Ein Alexandriner, d. h. ein in Alexandria dauernd wohnhafter Jude kann er schwerlich sein, sondern muß im Osten, Palaestina, Syrien oder gar in Babylonien selbst gesucht werden. Die Adressaten, an die sich der Brief zunächst richtet, wohnen nicht in Ägypten sondern im Osten, vielleicht in Babylonien. Dort bildeten die Nachkommen der Exulanten eine große, nach Tausenden zählende Völkerschaft. Damit verliert die Annahme

---

1) Norden, Kunstprosa II 485.

griechischer Abfassung an Wahrscheinlichkeit. In Mesopotamien hat die griechische Sprache nie festen Fuß gefaßt, das beweist die verschwindend geringe Anzahl der griechischen Inschriften.[1]) Es steht außerdem fest, daß der Verfasser seine Vorlage Jer 10 nicht in der griechischen Übersetzung, sondern im hebräischen Urtext benutzt hat. Der Vergleich der Götzen mit einer Vogelscheuche ep Jer 69 entspricht Jer 10, 5 der kanonischen Rezension der hebräischen Bibel „Einer Tierscheuche im Gurkenfelde gleichen sie", fehlt aber im Septuagintatext. Es ist dies eine der starken Textverschiedenheiten, die außer in Jer auch sonst sich finden. Sie entstammen nicht der Willkür der hellenistischen Übersetzer sondern der Abweichung der zugrunde liegenden hebräischen Texte von der kanonischen Rezension.[2]) Wie steht es nun mit der Stichhaltigkeit der Gründe, die man für griechische Abfassung vorbringt? Fritzsche 206 „nun ist aber, wenn irgend eines der Apokryphen, dieses in griechischer Sprache abgefaßt worden. Die Schreibart trägt zwar Spuren des Hellenistischen an sich, aber doch ist sie als hellenische sehr rein und enthält mehrere seltene Wortformen und Verbindungen." Dies oft wiederholte Argument beweist gar nichts. Unsere Untersuchung hat zwar bestätigt, daß ep Jer sprachlich die Durchschnittshöhe der Sept. überragt, aber ihre Wortformen und Verbindungen sind nicht weiter selten, und selbst wenn es der Fall wäre, warum sollte sich ein hebräischer Text nicht auch in gutes Griechisch übersetzen lassen? Man betont ferner die verhältnismäßig große Reinheit der Sprache von Semitismen. Richtig dagegen ist, daß sich verschiedene Wendungen und Ausdrücke finden, die ganz ungriechisch und deutlich Semitismen sind. Nur in ihrer Beurteilung kann man schwanken: Entweder sind sie der jüdischen Umgangssprache eigen, so wie etwa die unsrige reich ist an biblischen Wendungen, dann können sie einem jüdisch denkenden aber griechisch schreibenden Autor angerechnet werden, oder sie sind der jüdischen Umgangssprache fremd und durch allzu engen Anschluß an das hebräische Original und Unbeholfenheit der Übersetzung entstanden. Die Entscheidung, welcher Art Semitismen in den einzelnen Fällen vorliegen, ist nicht immer zu geben, doch ist man berechtigt, gewisse Semitismen, die sich nur

1) L. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (Leipzig 1891) 22.

2) Vgl. den Art. Bibeltext in der Realenzykl. f. d. protest. Theologie und Kirche, begr. v. J. J. Herzog, 3. Aufl. v. A. Hauck (Leipzig 1896 ff.) II 718.

in Übersetzungen finden und dem Geist der griechischen Sprache widersprechen, als „occasionelle“ d. h. Übersetzungssemitismen gegenüber etwaigen „usuellen“ der Umgangssprache anzusehen.[1]) Bei meiner Unkenntnis des Hebräischen muß ich mich auf die Anführung der auffallendsten und allgemein anerkannten Semitismen beschränken.[2])

εὐλαβήϑητε οὖν μὴ καὶ ὑμεῖς ἀφομοιωϑέντες τοῖς ἀλλοφύλοις ἀφομοιωϑῆτε 4. Die in der Sept. häufige Zufügung des Particip. zum Verbum finitum ist „schlechthin ungriechisch“ und dient zur Wiedergabe des im Hebräischen verstärkend zu dem verbum finitum tretenden absoluten Infinitivs, vgl. z. B. Ex 3, 7 *ἰδὼν εἶδον*. Jer 38, 33 *διδοὺς δώσω*. Das N Test. hat dies Particip. nur in Zitaten Matth. 13, 14. Ap. G. 7,34. Hebr. 6, 14.[3]) Später verstand man diese Ausdrucksweise nicht mehr und änderte. So lassen Jer 38,33 AQ *δώσω* weg und machen das Partic. von dem vorhergehenden *διαϑήσομαι* abhängig. Ep Jer 4 änderte Q in *ἀφομοιωϑέντες φοβηϑῆτε*.

ἐκζητεῖν τὴν ψυχήν 6 ist nur mit Hilfe des Hebräischen verständlich. Der Ausdruck findet sich nur in Übersetzungen. Gen 9, 5 *ἐκζητήσω τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνϑρώπου* = rächen. Ps 141 (142) 4 *οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὴν ψυχήν μου* = sich jemandes annehmen. In demselben Sinne Sprü 29, 10 *οἱ δὲ εὐϑεῖς ἐκζητήσουσιν ψ. αὐτοῦ* und an unserer Stelle. Im N Test. fehlt die Wendung.

ἄνϑρωπος κριτής = *κριτής τις* 13. Wellhausen (Einl. 20) bringt aus Matth. mehrere Beispiele wie *ἀνϑρώπῳ ἐμπόρῳ* 13, 45 D und fügt hinzu: „vergeblich sucht man zu leugnen, daß hier *ἄνϑρωπος* etwas anderes sei als das aramäische nâsch, welches im status absolutus für quidam gebraucht und den Hauptwörtern vor- oder nachgesetzt wird.“ Der Hinweis Psicharis (185) auf *ψυχή*, das neugriechisch sowohl animus als quisquam bedeutet, besagt nichts, weil er nicht die attributive Verwendung von *ψυχή* nachweist. In der Sept. steht *ἄνϑρωπος* mit einem Substantiv Gen 9, 20; 13, 8. Lev 17, 3 (*ἄνϑρωπος ἄνϑρωπος* jedermann, so öfters Lev u. Num); 8ff.; 18, 6; 20, 9; 21, 9; 22, 12; 13 (B al.); 18.

1) Vgl. Deißmann, Hellenistisches Griechisch, in der protest. Realenzykl. 7, 627 ff., J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI (1899) 240.

2) Vgl. H. B. Swete, an Introduction to the old Test. in Greek (Cambridge 1900) 306 ff. Psichari, Essai sur le Grec de la Septante, Revue des études Juives LV No. 110 (1908) 161 ff. J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 2. Ausg., Berlin 1911.

3) Blaß 256.

Num 9,10; 30,3. I Chr 28,3. Hi 34,30. Sir 8,1; 23,16; 17. Jes 3,2; 14,30 [var. *ἄνδρες*]; 22,6. Jer 23,24 A [var. *τις*] I Ma 7,14. Nun ist auch im Griechischen die attributive Beziehung von Substantiven und namentlich von *ἀνήρ* und *ἄνθρωπος* geläufig, aber nur zur Bezeichnung des Alters, Standes, Berufes, nicht aber statt *τὶς* indefinit.[1]) Dabei hat *ἄνθρωπος* oft den Beigeschmack des Verächtlichen.[2]) Außerdem ist es doch bedeutsam, daß *ἄνθρωπος* mit indefiniter Bedeutung nur in den Übersetzungen vorkommt, den griechisch abgefaßten Büchern der Sept. unbekannt ist. Es geht auch nicht wohl an, *ἄνθρωπος* als Gegensatz zu dem zu ergänzenden *θεός*, und *κριτὴς χώρας* als Apposition hierzu zu fassen. Auch bei solcher Auffassung wäre, wenigstens in gutem Griechisch, *τὶς* hinter *ἄνθρωπος* nicht zu entbehren.

Wenn die angeführten Semitismen zur Annahme einer Übersetzung vielleicht nicht genügen, so gibt es eine Stelle, die nur als Übersetzungsfehler verstanden werden kann. 71 *ἀπό τε τῆς πορφύρας καὶ τῆς μαρμάρου τῆς ἐπ' αὐτοὺς σηπομένης γνωσθήσεται ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοί.* Im ganzen Brief ist von Marmorstatuen nicht die Rede, und die Zusammenstellung „Purpur und Marmor, der auf ihnen fault" ist an sich unverständlich. Man hat sich mit entlegenen Konjekturen, *μαργάρου* von *μάργαρος* Perlmuschel, Perle oder *μαρμαρυγῆς* von *μαρμαρυγή* Geflimmer, oder mit ungenauer Übersetzung, „des marmorhellen Gewandes" (Rothstein) zu helfen gesucht. Daß die Unklarheit in einem Übersetzungsfehler liegt, hat schon ein älterer Gelehrter erkannt und Nestle, Sept. Stud. IV 19 von neuem betont. Das zugrunde liegende Wort schēsch bedeutet sowohl Marmor als Byssos, und der Übersetzer hat die an dieser Stelle unpassende Bedeutung wiedergegeben. Die syrische Übersetzung dagegen hat richtig Seidenstoffe, ist also nach dem Hebräischen gemacht, und die ursprünglich griechische Abfassung, die nach dem Ergebnis des ersten Teiles unserer Untersuchung schon als zweifelhaft erschien, ist damit als unmöglich erwiesen.

---

1) In der Koine wird *εἷς* oft statt *τὶς* gebraucht. Vgl. Radermacher, Fleckeisens Jahrbücher 1896, S. 116.

2) Kühner-Gehrt, gr. Gramm. II 1 (1898) 271.

III. Literarhistorische Stellung.

Ep Jer gehört unter die Gattung der jüdischen Pseudepigraphen. Um seiner Schrift eine besondere Autorität zu geben, ließ sie der unbekannte Verfasser unter dem Namen des Propheten Jeremia ausgehen. Den Stoff bot ihm seine Kenntnis babylonischer Götterverehrung, die Art der Beurteilung die Propheten, insbesondere Jer 10. Die Einkleidung in Briefform ahmt das Sendschreiben des Propheten Jer 29 an die Judenschaft in Babylon nach. Die Briefform ist in der jüdischen Pseudepigraphik nicht häufig, aber immerhin fehlt es nicht an Parallelen. Das Buch Baruch gibt sich als eine Schrift Baruchs, des Freundes des Propheten Jeremia, die angeblich der Verfasser den Verbannten in Babylon vorlas und dann nach Jerusalem schickte. Das Werk ist in seinem Wesen ganz jüdisch, die Zeit seiner Abfassung nicht sicher. Man hat in der älteren ersten Hälfte Anspielungen auf die Zerstörung Jerusalems gesehen und die Schrift auf die Jahre nach 70 n. Chr. datiert.[1]) Dagegen hat die große Ähnlichkeit der Sprache mit dem Griechisch der Jeremiaübersetzung Thakeray veranlaßt, für beide Schriften denselben Übersetzer anzunehmen. Damit würde Baruch bis in die Makkabäerzeit hinaufgerückt werden können mit dem Buch Daniel, an das sich Anklänge finden, als terminus post quem. — In der nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. wahrscheinlich hebräisch verfaßten Baruchapokalypse wird c. 78—86 ein Brief Baruchs an die neunundeinhalb am jenseitigen Ufer des Euphrat wohnenden Stämme mitgeteilt, der andere, an die $2^1/_2$ Stämme in Babel gerichtete, wird nur erwähnt. Deshalb ist selbst unter der Voraussetzung griechischen Originals ein Zusammenhang von ep Jer mit der griechischen Epistolographie, wie Deißmann (a. d. S. 2 a. O.) ihn behauptet, ganz unwahrscheinlich. Er ist aber auch deshalb völlig ausgeschlossen, weil der Schrift jeder briefliche Charakter abgeht, sie vielmehr ganz im Stil einer prophetischen Mahnrede gehalten ist. Ein Vergleich mit der unter griechischem Einfluß entstandenen Aristeasepistel zeigt deutlich den Unterschied.

Die mit v. 7 beginnende Erörterung verläuft in 10 Abschnitten, von denen jeder durch die meist in Frageform gehaltene Schluß-

1) E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. 4. Aufl. (Leipzig 1909) 3, 460ff.

folgerung, daß die Götzen keine wirklichen Götter sind, abgeschlossen wird. Das entspricht der Strophenbildung durch Kehrverse in der jüdischen Poesie, z. B. Ps 42/43; 59; 107. Das Besondere an ep Jer ist, daß die Kehrverse logische Schlußsätze bilden. Aber es ist ganz verfehlt, für diese primitive Logik einen „philosophisch geschulten Jünger der alexandrinischen Schule" verantwortlich zu machen. Der Brief enthält nichts, was nicht jeder vom Hellenismus ganz unberührte Jude aus sich selbst hätte finden können, von griechischer Philosophie oder Rhetorik[1]) ist nicht die leiseste Spur zu bemerken.

Dasselbe gilt von der Argumentation. In der jüdisch-hellenistischen und der christlichen Polemik gegen die heidnische Götterverehrung vereinigen sich zwei Ströme, Prophetentum und griechische Philosophie. Was die griechische Aufklärung, Kyniker, Skeptiker und Epikureer im Kampf gegen den griechischen Volksglauben und seine Verteidiger, die Stoiker, vorgebracht hatten, vereinigt sich in der jüdischen und christlichen Apologetik mit der Weise der alten Propheten. Eine Scheidung der beiden Elemente läßt sich meist noch genau vornehmen, Geffcken[2]) hat sie vollzogen. Die Fragestellung, was jüdisch und was griechisch sei, ist natürlich nur berechtigt gegenüber Autoren, bei denen eine engere Beziehung zur griechischen Kultur sich erkennen läßt wie bei Weish, Philo, Josephus, Aristeasbrief, oder die zum mindesten von vornherein in griechischer Sprache geschrieben haben. Da man zu den letzteren ep Jer allgemein rechnete, so war der Versuch Geffckens, auch hier nach griechischen Einflüssen zu suchen, begreiflich. Aber der Ertrag ist dürftig. Geffcken (XXIII) gibt zu, daß der Brief in seiner Form und dem Stile nach recht jüdisch sei, ferner „ein Teil seines Inhaltes, der Götter Empfindungslosigkeit, Hilflosigkeit, ihr totes, steinernes Dasein gleich einer Vogelscheuche könnte ja wohl jüdisch sein". Dagegen ist ihm der Hinweis auf ihre Schutzbedürftigkeit gegen Diebe hellenistisch, und namentlich erinnert ihn v. 15 *ὥσπερ γὰρ σκεῦος*

1) Was die Verwendung von Klauseln angeht, so ist festzustellen, daß die Kehrverse nicht rhythmisch schließen, außer 22 *μὴ οὖν φοβεῖσθε αὐτά* = ⏑–⏑– | ⏑– (vgl. aber 14; 28 u.a.) und 39 *αὐτοὺς ὑπάρχειν θεούς* = ⏑–⏑– | ⏑–⏑– (vgl. aber 44; 63). Es ist anzunehmen, daß, wo in ep Jer sonst noch kadenzierte Stellen vorkommen, dies Zufall ist, so auch die gewichtige *Σοὶ δεῖ προσκυνεῖν, Δέσποτα* v. 5, doppelter Kretiker mit syllaba anceps. Sonst findet sich häufiger ⏑–⏑– | ⏑–⏒, z. B. 2; 9; 10; 16 u. a. und mit Molossos in der Basis ––– | ⏑–⏒ 6 u. a.

2) a. d. S. 2. a. O. Einl.

ἀνθρώπου συντριβὲν ἀχρεῖον γίνεται, τοιοῦτοι ὑπάρχουσιν οἱ θεοὶ αὐτῶν an die bei Herod. 2, 172 erzählte Geschichte von König Amasis, der ein goldenes Becken, in das man *ἐνεμεῖν τε καὶ ἐνουρεῖν καὶ πόδας ἐναπονίζεσθαι* pflegte, zu einem Götterbilde umschmelzen und anbeten ließ und später seinen Untertanen die Herkunft dieses Gottes verriet.[1]) Die Geschichte wird in der Tat in der Apologetik ausgebeutet. Schließlich weist Geffcken auf die Ähnlichkeit von v. 45, die Götterbilder seien vom Willen ihrer Verfertiger abhängig, mit Horaz Sat. 8, 1

> Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum,
> cum faber, incertus scamnum faceretne Priapum,
> maluit esse deum. deus inde ego.

Wir sind der Meinung, daß keines der angeführten Argumente spezifisch griechisch ist. Wenn auch bei den Propheten das Argument vom Tempelraub sich nicht findet, so braucht es deswegen doch keine literarische Entlehnung aus dem Griechischen zu sein. Tempeldiebstähle mögen in hellenistischer Zeit besonders häufig gewesen sein, ein in der Diaspora lebender Jude konnte solche Aufsehen erregenden Fälle selbst miterleben und klug genug sein, sie in seiner Polemik zu verwenden. Eine Ähnlichkeit von v. 15 mit der Herodotstelle ist ganz und gar nicht vorhanden. Es fehlt das in der Geschichte liegende besonders wirksame acumen. V. 15 ist nichts anderes als ein Vergleich, für die der Verfasser in echt jüdischer Weise eine große Vorliebe hat. Die Götzen sind ihm wie Balken am Hause (12), wie Steine vom Gebirge (38), wie Krähen zwischen Himmel und Erde (54); viel besser ist ein tapferer König, ein nützliches Gefäß, eine Türe am Hause, eine hölzerne Palastsäule (58), Tiere (67), die sich doch helfen können, kurzum, sie sind wie eine Vogelscheuche, ein Baumast, ein Toter (69f.). Daß die Götterbilder abhängig sind vom Willen der Künstler, ist den Propheten nicht fremd, nur sprechen sie den Gedanken nicht in der abstrakten Form aus, sondern kleiden ihn in ausführliche, zum Teil ironische Schilderungen von der Herstellung der Bilder. So Jer 10 und besonders drastisch Dtjes 44. Da fällt ein Mann einen Baum, das Holz verbrennt er zum größten Teil, und an dem Feuer wärmt er sich, brät und backt er, den Rest macht er zum Gott. Diese Schilderung übernimmt Weish 13 und steigert die Ironie dadurch, daß der Meister den brauchbaren Teil des Stammes zu einem Gefäß verarbeitet und aus dem ver-

1) Aristot. pol. II 1259 b 8 wird die Geschichte als etwas Bekanntes erwähnt.

wachsenen, knotigen seinen Gott schnitzt. In ep Jer erscheint der Gedanke abstrakt und wird mit dem, daß die Künstler selbst nicht lange leben, zu dem Schluß verbunden, wie sollten ihre Werke unsterblich sein?

Daß die Argumente von ep Jer in manchem an die griechische Aufklärung erinnern, soll nicht bestritten werden, nur ist dies anders zu beurteilen. Was Geffcken als Entlehnung auffassen mochte, erklären wir für Analogie[1]). „Je näher ein Schriftsteller dem Hellenismus steht, um so größer ist die Wahrscheinlichkeit einer unmittelbaren Entlehnung.“ Da Geffcken von der Auffassung ausging, die den Brief als Produkt jüdisch-griechischer Geistesmischung ansah, war die Annahme einer Entlehnung begreiflich. Nachdem der Brief vom Hellenismus losgelöst ist, dürfen wir die Anklänge ebensowenig als Entlehnungen verstehen wie die Polemik der Propheten, die ebenfalls in manchem an griechische Art erinnern mag.[2])

Die jüdisch-christliche Apologetik unterscheidet fünf Formen der Götterverehrung[3]), die der Elemente, der Gestirne, der Halbgötter, der Götzen und der Tiere. Dabei findet sich zuweilen das Zugeständnis, daß der Sternenkult immerhin nicht so zu verdammen sei wie der eigentliche Götzendienst. Philo de decal. 2, § 14, 191 M (Cohn-Wendland IV S. 283 f.) Weish 13, 6. Man könnte annehmen, diese Abstufung sei mit dem Diatribenstil übernommen worden. Das ist nicht der Fall, wie überhaupt die starke Betonung der Sternenvergötterung nicht griechisch ist. Der entsprechende Teil der griechischen Kritik geht allein gegen den Pantheismus der Stoa. Ihre Sternenbelebung und -verehrung wird mit verschiedener Begründung aber immer im Zusammenhang mit ihrer Naturbeseelung abgetan, vgl. Cicero de nat. deorum III § 23. Sextus Emp. adv. math. 9, 39 (S. 399 Bekker). Die relative Anerkennung der Sternengötter in der Apologetik liegt in der Geschichte des jüdischen Volkes und des Prophetentums begründet. „Auch der späteren Zeit blieb es eine Verführung, zum Sternendienste abzufallen Job 31, 26ff. Und die Propheten ermahnen: fürchtet euch nicht vor den Zeichen des Himmels Jer 10, 2! Daß die Sterne in der Welt Macht haben, mögen vielfach auch die Frommen nicht leugnen Dtn 4, 19, Jes 24, 21 — 23; nur daß dadurch Jahwes überlegene Gewalt und seine Verehrung in Israel

1) Vgl. Norden, Kunstprosa II 467.
2) Geffcken XXIII.
3) Wendland, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 22 (1896) 706. Geffcken XXVII

nicht angetastet werden darf. Damals ist dem Judentum die Religion der Völker, die überhaupt in Betracht kam, die babylonische gewesen: Heidentum war Sternendienst Jer 10, 2".[1]) Auch der Verfasser von ep Jer hat sich mit dem babylonischen Sterndienst auseinanderzusetzen. Er tut es mit deutlicher Anlehnung an Jer 10, 10 ff. Die Gewalt und Schönheit der von den Babyloniern verehrten Naturerscheinungen muß er zugeben, doch behauptet er, daß sie dem Willen Gottes untertan seien, und die Götzen ihnen nicht gleichgesetzt werden dürfen (59 ff.). Das ist derselbe Gedanke, der sich bei Philo und Weish deutlicher und weiter ausgeführt wiederfindet. Daß diese ep Jer gekannt haben, ist daraus nicht zu schließen, wohl aber kann man vielleicht annehmen, daß ep Jer älter ist als jene, bei denen die Formen der Apologetik in ihrer vollen Ausbildung vorliegen.

Bemerkenswert ist, daß auch sonst in der Art der Polemik Philo der ep Jer von allen Apologeten am nächsten steht, nur daß man bei ihm den griechisch gebildeten Juden nicht verkennen kann. De decal. § 15 193 M (Cohn-Wendland IV S. 285): Ihr betet, euern Göttern gleich zu werden, die doch ohne Gefühl, Empfindung und Leben sind, *ἀλλ' ὥσπερ ἐν εἱρκτῇ τῷ ἱερῷ φρουρούμενοι καὶ φυλαττόμενοι, μεθ' ἡμέραν τε καὶ νύκτωρ τὸν ἀπὸ τῶν θυομένων ἀεὶ καπνὸν σπῶντες* = Ep Jer 17 *καὶ ὥσπερ τινὶ ἠδικηκότι βασιλέα περιπεφραγμέναι εἰσὶν αἱ αὐλαὶ, ὡς ἐπὶ θανάτῳ ἀπηγμένῳ τοὺς οἴκους αὐτῶν ὀχυροῦσιν οἱ ἱερεῖς θυρώμασίν τε καὶ κλείθροις καὶ μοχλοῖς . . .* v. 20 *μεμελανωμένοι τὸ πρόσωπον αὐτῶν ἀπὸ τοῦ καπνοῦ τοῦ ἐκ τῆς οἰκίας.* Vgl. auch die Schilderung der Prozession de decal. § 1, 181 M (Cohn-Wendland IV S. 269 f.). Diese Anklänge sind auffallend, da sich weder bei den Propheten noch in der übrigen jüdischen Apologetik Ähnliches findet. Eine Bekanntschaft Philos mit ep Jer ist nicht ausgeschlossen, kann aber freilich nicht auf Grund dieser Anklänge für bewiesen gelten.

Ebensowenig kann II Ma 2, 1 — 3 mit Sicherheit als Anspielung auf ep Jer angenommen werden: *Εὑρίσκεται δὲ ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς Ἱερεμίας ὁ προφήτης . . . ὡς ἐνετείλατο τοῖς μεταγενομένοις ὁ προφήτης δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ἵνα μὴ ἐπιλάθωνται τῶν προσταγμάτων τοῦ κυρίου καὶ ἵνα μὴ ἀποπλανηθῶσιν ταῖς διανοίαις, βλέποντες ἀγάλματα χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ καὶ τὸν περὶ αὐτὰ κόσμον.* Das Letzte erinnert zweifellos stark an ep Jer,

1) Gunkel (s. S. 6 Anm. 2) 122.

aber das Vorhergehende und die v. 4 erwähnte Verbergung der Stiftshütte und Bundeslade auf dem Berge Nebo paßt wieder gar nicht auf ep Jer, so daß die ganze Stelle als terminus ante quem nicht in Betracht kommt. Man hat ferner versucht, aus der Angabe in v. 3, die Exulanten sollten nach sieben Generationen heimkehren dürfen, auf die Lebenszeit des Verfassers zu schließen. Da sieben Generationen im Hebräischen siebenmal 40 Jahre sind, kommt man damit auf den Ausgang des 4. Jahrhunderts, die Zeit Alexanders und der Diadochen. Aber auch dieser Weg der Datierung ist nicht sicher. Einmal ist nicht gesagt, daß in v. 3 eine Anspielung auf die Abfassungszeit liegt, und außerdem ist Generation offenbar kein fester Begriff, denn Gen 15, 13 — 16 umfaßt sie 100 Jahre.[1]) Wahrscheinlich ist, daß v. 3 nur eine lange Zeit bezeichnet werden soll, und daß zu dem *χρόνον μακρόν* die nähere Bestimmung auf sieben Generationen hinzugefügt ist, weil in dem Sendschreiben Jer 29 ebenfalls eine Zahl, 70 Jahre, angegeben ist. Wenn also mit v. 3 allein für die Datierung nichts anzufangen ist, so empfiehlt sich aus anderen, inneren Gründen eine Festsetzung auf die Zeit Alexanders und der Diadochen; dabei wird vorausgesetzt, daß der Brief, wie er allein gegen babylonische Götterverehrung gerichtet ist, sich an die Juden Babyloniens wendet. In den Zeiten des Niederganges babylonischer Kultur nach der persischen Eroberung war unter den Juden Mesopotamiens keine Neigung für die im Kampfe mit den persischen Eroberern unterlegenen Götter vorhanden, keine Apologetik vonnöten. Die Bemühungen Alexanders dagegen und zum Teil auch seiner Nachfolger um Wiederaufrichtung der verfallenden babylonischen Kulte mochten für manchen Angehörigen der babylonischen Judenschaft eine Verführung bilden, zu der von dem mächtigen Eroberer anerkannten und begünstigten Religion abzufallen und die Anhänger des alten Glaubens bewegen, unter dem Namen der großen Männer der Vorzeit das Volk vor dem heidnischen Götzendienst zu warnen und dem Glauben der Väter zu erhalten. Diesen Bestrebungen verdankt nach unserer Ansicht der Jeremiasbrief seine Entstehung, eine weder durch Schärfe der Gedanken, Schwung der Sprache, Tiefe der religiösen Überzeugung noch Objektivität der Beurteilung ausgezeichnete Schrift, für uns aber als ausführlichste auf Beobachtung beruhende Beschreibung babylonischer Götterverehrung von eigenem und nicht ganz geringem Werte.

1) Ewald (a. d. S. 2 a. O.) 285 weist darauf hin.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

Beihefte

zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

I. **Frankenberg,** Wilhelm, Lic., Pfarrer in Ziegenhain, **Die Datierung der Psalmen Salomos.** Ein Beitrag zur jüdisch. Geschichte (IV u. 97 S.) 1896 M. 3 20

II. **Torrey,** Charles C., Dr., o. Prof. an der Yale University zu New Haven, **The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia** (VI u. 65 S.) 1896 . . . . . M. 2.40

III. **Gall,** August Frhr. von, Prof. Lic. Dr., Privatdozent an der Universität zu Gießen, **Altisraelitische Kultstätten.** (VIII u. 156 S.) 1898 . . . M 5.—

IV. **Löhr,** Max, D. Dr., o. Prof. an der Universität zu Königsberg, **Untersuchungen zum Buch Amos.** (VIII u. 67 S.) 1901 . . . . . M. 2.50

V. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., Pastor in Berlin, **Eine jakobitische Einleitung in den Psalter** in Verbindung mit zwei Homilien aus dem großen Psalmenkommentar des Daniel von Salah, zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und bearbeitet. (XLVII u. 167 S.) 1901 . . . . . M. 6.50

VI. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., Pastor in Berlin, **Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes,** an seinen Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9—14 usw. veranschaulicht. (LXVII u. 163 S.) 1902 . . . . . M, 7.50

VII. **Baumann,** Eberhard, Lic. theol., Pastor in Halle, **Der Aufbau der Amosreden.** (X u. 69 S.) 1903 . . . . . M. 2.40

VIII. **Diettrich,** Gustav, Lic. Dr., Pastor in Berlin, **Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia.** (XXXII u. 223 S.) 1905 . . M. 10.—

IX. **Brederek,** Emil, Pastor in Breklum, **Konkordanz zum Targum Onkelos.** (XI u. 195 S.) 1906 . . . . . M. 6.50

X. **Löhr,** Max, D. Dr., o. Prof. an der Universität zu Königsberg, **Sozialismus und Individualismus im Alten Testament.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. (IV u. 36 S.) 1906 . . . . . M. —,80

XI. **Schliebitz,** Johannes, Dr. phil., Oberlehrer in Greifswald, **Išô'dâdh's Kommentar zum Buche Hiob.** I. Teil: Text und Übersetzung. (VII u. 88 S.) 1907 . . . . . M. 4.—

XII. **Peisker,** Martin, Lic. Dr., Pastor in Polkwitz, **Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften.** (IV u. 95 S.) 1907 . . . . . M. 2.50

XIII. **Müller,** Joh., Dr., **Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit.** — **Smend,** Rud., D., o. Prof. an der Universität zu Göttingen, **Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop.** (VII u. 125 S.) 1908 . . . . . M. 4.40

XIV. **Lundgreen,** Friedr., Prof. Lic., Oberlehrer in Rudolstadt, **Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion.** (XXIII u. 191 S.) 1908 . . . . . M. 5.—

XV. **Westphal,** Gustav, Prof. Lic. Dr., Privatdozent an der Universität zu Marburg, **Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer.** Eine alttestamentliche Untersuchung. (XVI u. 280 S.) 1908 . . M. 11.—

XVI. **Kropat,** Arno, Dr. phil. in Königsberg, **Die Syntax des Autors der Chronik,** verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen. (VIII u. 94 S.) 1909 . . . . . M. 4.—

XVII. **Merx,** Adalbert, weil. Prof. in Heidelberg, **Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner.** Nach bisher unbekannten Quellen. (VIII u. 92 S.) 1909. M. 5.—

XVIII. **Brandt,** W., Dr., Prof. in Basel. **Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums.** (VI u. 148 S.) 1910 . . . . . M. 6.—

Fortsetzung auf der 4. Umschlagseite.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Fortsetzung:

XIX. **Brandt,** W., Dr., Prof. in Basel, **Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien.** (VII u. 64 S.) 1910 . . . . . M. 2.70

XX. **Hänel,** Johs., Lic. theol. in Berlin, **Die außermasorethischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis.** (IV u. 88 S.) 1911 . . . . . M. 3.60

XXI. **Frankenberg,** Wilh., Lic. theol., Pfarrer in Ziegenhain, **Das Verständnis der Oden Salomos.** (VII u. 103 S.) 1911 . . . . . M. 5.—

XXII. **Meinhold,** Johs., D., o. Prof. an der Universität zu Bonn, **1. Mose 14.** Eine historisch-kritische Untersuchung. (V u. 50 S.) 1911 . . . M. 1.50

XXIII. **Holtzmann,** Oscar, a. o. Prof. an der Universität zu Gießen, **Der Tosephtatraktat Berakot.** Text, Übersetzung und Erklärung. (XVI u. 99 S.) 1912 . . . . . M. 7.—

XXIV. **Eißfeld,** Otto, Lic. theol. in Berlin, **Der Maschal im Alten Testament.** Eine wortgeschichtliche und literargeschichtliche Untersuchung. (IV u. 72 S.) 1913 . . . . . M. 3.—

XXV. **Naumann,** Weigand, Dr. phil. in Gießen, **Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief.** (VI u. 53 S.) 1913 . . . . . .

XXVI. **Frankenberg,** W., Lic. theol., Pfarrer in Ziegenhain, **Der Organismus der semitischen Wortbildung.** 1913 . . . . . .

Morris Jastrow, jr.

Dr. phil. (Leipzig), Prof. d. semit. Sprachen a. d. Univ. von Pennsylvanien (Philadelphia)

Die Religion Babyloniens und Assyriens

Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung

Zwei starke Bände in drei Teilen [I u. II 1, 2] in Großoktavformat
I. Band: XII und 552 S., 1905; II. Band: XXIV und 1122 S., 1912
Preis: Geheftet **38** M. Gebunden in 3 Halbfranzbänden **47** M.

Bildermappe
zur Religion Babyloniens und Assyriens

besonders im Anschluß und als Ergänzung zu obigem Werk

273 Abbildungen samt Erklärungen auf 24 Blättern
mit 126 Spalten Text und 56 Tafeln im Format von 24×32 cm. 1912
— In gediegener und haltbarer Leinwandmappe. Preis **12** M. —

Auf Wunsch wird ein **ausführlicher Prospekt** gern kostenlos übersandt.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

DATE DUE

5,166

BS 1775.5 .N3 1913

Naumann, Weigand.

Untersuchungen huber aen
apokryphen Jeremiasbrief /

United Theological Seminary Library
MAIN BS1775.5 .N3 1913
Naumann, Weig Untersuchungen uber den ap
3 0645 0005 3237 0